Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus

Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5, 12—21

DISSERTATION

der

theologischen Fakultät

der

Ludwig-Maximilians-Universität München

von

Dr. Joseph Freundorfer

Priester der Diözese Passau

Teildruck:

Die Erbsünde in der kanonischen Literatur des Alten Testaments

---

1927.

Gedruckt bei F. E. Haag in Melle

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Erster Teil.

Elemente der Erbsündelehre im vorpaulinischen Judentum.

I. Kapitel. Die Erbsünde in der kanonischen Literatur des AT.

§ 1. Die Erbsünde in der Genesis (Grundlegung).

Es ist ein Satz, den die religionsgeschichtliche Auffassung von Röm 5, 12 ff. oft ausgesprochen hat: Paulus, der Schüler Gamaliels, der christlich gewordene Gelehrte des Pharisäismus, habe in diesen Versen nur wiederholt und ins Christentum verpflanzt, was auch dem Judentum schon ein völlig vertrauter Gedanke gewesen sei. In einem andern Sinne behauptet auch jede Exegese und Dogmatik, die schon im AT eine vollständige Erbsündelehre vorfindet, das gleiche. Für uns erwächst daraus die Aufgabe, unsere Untersuchung über Röm 5, 12 zunächst damit zu beginnen, daß wir nach dem „Vorpaulinischen" an Erbsündegedanken forschen, d. i. den Quellbächen nachgehen, in denen der Gedanke einer Erbschuld schon durch das vorchristliche Judentum hingeflossen sein mag. Dabei werden wir mit Gn 3, der sog. jahvistischen Erzählung von Adams Sünde, einsetzen müssen. Nicht nur die kirchliche Dogmatik der Erbsünde schließt in deren Begriff wesentlich jenes Faktum der Ursünde ein, das in Gn 3 berichtet wird[1], sondern es besteht gar kein Zweifel, daß auch Paulus

[1]) Zum kirchlich-dogmatischen Begriff der Erbsünde genügt noch nicht der (rein erfahrungsmäßige) Gedanke, den auch die Philosophie feststellen kann und tatsächlich festgestellt hat, daß jeder Mensch einen Abgrund des Bösen in sich schon mit ins Leben bringt (vgl. Kants „Radikal-Böses im Menschen"), sondern es gehört zu ihm wesentlich das der positiven Offenbarung entstammende Moment, daß der Mensch als Sünder geboren wird infolge der Sünde des Stammvaters, die uns Gn 3 berichtet wird. Vgl. Trid. sess. V can. 2 und dazu W. Koch, Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali. TQ 1913/14, besonders 1913, 433. Vgl. Augustinus, De nupt. et concup. II, 26, 43: „Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati." (Migne, P. lat. 44, 461.) Harent, Art. „Original Sin" in: The Catholic Encyclopedia XI 312. Treffend Hugueny Et., O. Pr., Adam et le péché originel. Revue thomiste 19 (1911) 68: «Tous les enfants d'Adam naissent privés de la justice originelle; pri-

in Röm 5, 12 auf dieses Kapitel Bezug nimmt und in ihm das Urdokument für seine Behauptung sieht, daß durch einen Menschen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen sind [1].

Religionsgeschichte und Kritik haben sich des dritten Kapitels der Genesis bemächtigt, welches Lagrange « une des pages les plus importantes de l'Ancien Testament » [2] und Tennant eine „Perle der Hebräischen Literatur [3]" nennt, und aus dieser dritten Seite des hl. Buches eine der vielumstrittensten und schwierigsten von allen gemacht, die sich dort finden. Das Dogma von der Erbsünde scheint das Mißgeschick zu haben, seine Beweise gerade auf den dunkelsten Blättern der Schrift suchen zu müssen.

Was unsern Gegenstand betrifft, so interessiert uns Gn 3 vor allem nach seiner theologischen Bedeutung. Unsre Aufmerk-

---

vation qui n'est pas péché personnel, ne dépendent pas d'un acte de volonté de l'enfant, mais qui est péché de nature, c'est-à-dire contraire au plan divin, par une contradiction qui est l'effet du péché volontaire du premier père de qui nous recevons tous notre nature. » Vgl. auch Hurter; Bartmann I 293. Modernisierung und Rationalisierung des Erbsündedogmas siehe z. B. bei Jentsch, Christentum und Kirche, Leipzig 1909, 555 ff. Fr. Strauß sagt: „Wenn es auch keine Erbsünde im kirchlichen Sinne gibt, so belehrt doch auch uns der Augenschein, daß durch die natürliche Zeugung die menschliche Natur fortgepflanzt wird als diese Mischung des Sinnlichen und Geistigen, des Höheren und Niederen, kurz als werdende, ringende, unvollkommene." Die christliche Glaubenslehre II, Tübingen 1841, 96. Schon Zwingli (De peccato origin. declar. Opp. Tom II) hat die Erbsünde als Erbschuld bekämpft und nur noch eine angeborene Sünde im Sinne einer angeborenen Krankheit und Neigung zur Selbstsucht (φιλαυτία) gelten lassen. Siehe über dessen Erbsündebegriff und seine Kritik J. A. Möhler, Symbolik 11 u. 12, Regensburg 1924, 97 ff. Noch weiter im Abbau alles positiven Inhalts des Erbsündedogmas geht die moderne protestantische Dogmatik. Vgl. z. B. Kaftan, Dogmatik 1 u. 2 (Grundriß d. theol. Wissenschaften V 1), Freiburg 1897, 298 ff., 362 ff. Nach ihm ist überhaupt „die Lehrform aufzugeben, welche die christliche Erkenntnis von Sünde und Schuld an eine bestimmte Theorie über den geschichtlichen Ursprung des Bösen knüpft". p. 301.

[1]) Daß Röm 5 auf Gn 3 zurückblickt, ist in der Geschichte der Auslegung von Röm. 5, 12 kaum je bestritten worden. Vgl. im dritten Kap. die Auslegung zu δι' ἑνὸς ἀνθρώπου (v. 12). Vgl. Tennant 1: 'The startingpoint for the historian of the Christians doctrines of the Fall and Original Sin is undoubtely the narrative contained in the third chapter of the Book of Genesis. S. Paul's teaching as to the connexion of human sin and death with Adam's transgression is but one of the various possible interpretations of this narrative . . .'.

[2]) M.-J. Lagrange, L'innocence et le péché. Gen II_4—III. Revue biblique VI (1897) 341.

[3]) P. 6: 'The account of the temptation and transgression in Eden is often said . . . to be a pearl of Hebrew literature.'

samkeit erregt besonders und allein die Frage, was Paulus für seine Aussage in Röm 5, 12 ff. schon hier vorgefunden hat bzw. die Frage, ob schon in jener frühen Zeit der israelitischen Geschichte, aus welcher der jahvistische Bericht über den Sündenfall nachweislich stammt[1], im Judentum Gedanken vorhanden waren, die sich in die Richtung der Erbsündeidee legen und die, der Offenbarung entstammend, vom Anfang an in der Erzählung von der Ursünde ihren Niederschlag gefunden haben. Die Frage scheint allerdings gegenstandslos zu werden, sobald wir in Erwägung ziehen — was freilich als sicher feststehen dürfte —, daß Paulus Gn 3 im Lichte seiner zeitgenössischen, also der spätjüdischen Auslegung der Stelle gelesen hat, die er von seiner Schule her kannte. Allein gerade durch diese Wendung der Fragestellung wird für uns das Problem von Gn 3 um so bedeutender. Es handelt sich dann für uns um die Frage, die eine Lebensfrage des Dogmas der Erbsünde ist, — ob Paulus, wie manche Vertreter der Religionsgeschichte sagen, in der Röm 5, 12 gegebenen Auslegung von Gn 3 das Kind einer Zeitmeinung ist, die letzten Wurzeln des paulinisch-christlichen Erbsündedogmas also in einer spätjüdischen, apokryphen Adamsspekulation liegen — oder ob diese Auslegung von Erbtod und Erbsünde auch in Gn 3 selbst, so wie der Text sich vorurteilslos liest, irgendwelche Begründung hat.

Das erste Postulat sowohl des Erbsündedogmas als auch der paulinischen Aussage in Röm 5, 12, daß „durch einen Menschen die Sünde in die Welt kam", ist die Geschichtlichkeit dessen, was uns in Gn 3 von einem Sündenfall unsres Stammvaters erzählt wird. Der paulinische Satz wird seines Markes entleert und sinkt in sich zusammen, sobald man aufhört, die Sünde Adams als Geschichte zu nehmen und versucht, sie in das Gebiet des bloß Erdichteten oder Mythischen abzudrängen. Das hat z. B. Gunkel getan. Nach ihm ist Gn 3 ein ätiologischer Mythus, d. h. eine Göttersage, die auf Lebensfragen Antwort gibt[2]. Weit entfernt, seine Heimat in den Erinnerungen des Volkes und seinen uralten historischen Traditionen zu haben, ist nach Gunkel vielmehr die ganze Erzählung außerisraelitischen Ursprungs, und zwar weise der Mythus mit seiner Gleichstellung von

---

[1]) Es würde uns natürlich viel zu weit führen, hier den ganzen Fragenkomplex aufzurollen, der sich um das Alter der Berichte des Pentateuchs gesammelt hat. Gn 3 gehört sicher zu dem ausgedehnten Grundstock, der von Moses selbst stammt. Auch die Kritik gibt zu, daß die in J enthaltenen Erzählungen von viel größerem Alter sind als das Dokument selbst und daß sie Zeugen für die religiöse Gedankenwelt Israels lange vor den Zeiten der literarischen Propheten darstellen. Siehe Tennant 5.

[2]) Genesis 29.

Mensch und Bauer am ehesten nach Mesopotamien[1]. Auch Bennewitz zersetzt die Geschichtlichkeit. Mit Hegel will er in der Erzählung bloß eine „ewige Geschichte" konstatieren. „Die bleibende Bedeutung besteht darin, daß noch heute in ähnlicher Weise jeder Mensch seinen Sündenfall tut. Die Erzählung ist wahr, wenn sie auch nicht wirklich ‚geschehen' ist[2]." Das moderne Judentum hat sich in manchen seiner Vertreter dieser Leugnung der Geschichtlichkeit des Sündenfalls angeschlossen. So schildert nach K. Kohler Gn 3 in sinnbildlicher und sagenhafter Form den Zustand kindlicher Unschuld, den der Mensch im Kampf mit der Sünde und der Lebensqual stets von neuem verlassen muß, um die höhere Stufe sittlicher Mannhaftigkeit und Charakterstärke zu erreichen[3].

In bezug auf die Geschichtlichkeit von Gn 3 dürfte die besonnene Forschung zwei Tatsachen als sicher herausgestellt haben:

1. gegenüber der buchstäblich-historischen Auffassung[4] dürfte sich erwiesen haben, daß doch nicht alle Einzelzüge der Erzählung historisch sind;

---

[1]) A. a. O. 38 f. Procksch 44 hält arischen Ursprung für wahrscheinlich. Der sprachliche Zustand der Erzählung führt aber nach unserer gegenwärtigen Kenntnis des Wortschatzes nicht über das Gebiet des Hebräischen hinaus. Die Erzählung ist hebräisches Original. Siehe Göttsberger 40. Dadurch mag allerdings nicht ausgeschlossen sein, daß die von Mund zu Mund fortlebende Volkstradition aus den durcheinanderflutenden Sagenkreisen den einen oder andern Einzelzug als schmückendes und sinnvolles Beiwerk um die geschichtliche Erinnerung rankte.

[2]) Bennewitz 194. Auch nach Beyschlag II 61 ist „der biblische Adam" eine mythische Person, eine Figur, die ihre Zeichnung nicht einer geschichtlichen Erinnerung, sondern . . . der schöpferischen religiösen Idee und Phantasie in Israel verdankt. „Die Geschichte seines Sündenfalls ist ursprünglich gar nicht als folgenreiche Entscheidung für das Menschengeschlecht gedacht, . . . sondern sie will die Sündenfallsgeschichte des Menschen als solchen sein (vgl. Bennewitz: „Sündenfall der reinen menschlichen Natur" a. a. O.), jedes Menschen, der zwischen Gottes Gebot und den Reiz der Sinnenwelt gestellt ist."

[3]) P. 166. So auch schon Saadia bei Kohler 169.. Saadia lebte im 10. Jh. Vgl. Zunz 175, Note d.

Weitere Vertreter dieser in der modernen Kritik weitverbreiteten Auffassungsweise der biblischen Urgeschichten siehe bei König, Genesis 260 ff., besonders bei Feldmann 549 ff., der eine eingehende Geschichte der mythischen Erklärung gibt. — Auch für Lina Keßler, Welche Deutung fordert die Geschichte vom Sündenfall ihrem Zusammenhang nach? ZatlW 35 (1915) 26 ff., die sich in manchen Punkten mit Gunkel auseinandersetzt und den Sündenfall sexuell auffaßt, bleibt die Erzählung Mythus.

[4]) Erschöpfende Aufzählung der Vertreter bei Feldmann 507 ff. Aus dem 20. Jahrh. nennt er Th. Specht, A. Cellini (1909), Méchineau S. J. (1910), L. Kober (1908).

2. aber ebenso sicher dürfte sich gegenüber einer bloß ideellen, psychologisierenden, moralisierenden und mythologisierenden Auffassung ein historischer Grundbestandteil dessen, was Gn 3 berichtet wird, auch rein wissenschaftlich beweisen lassen.

Der historische Kern der Erzählung von Paradies und Sündenfall ist nicht bloß durch die Tatsache nahegelegt, daß „Volkstraditionen überhaupt für gewöhnlich geschichtliche Vorgänge zugrunde liegen“ [1], sondern auch durch den ganzen Charakter des Buches, dem das Kapitel angehört, und durch die Würde seines Verfassers. Die Genesis ist ihrer ganzen Anlage nach Geschichtsbuch; aus jedem ihrer Blätter spricht dieser ihr Anspruch. Wenn sich aber auch gar kein Anzeichen findet, durch das der Verfasser kundtäte, daß er seine ersten Kapitel literarisch wesentlich anders verstanden wissen will, als seine spätern, so haben wir weder Grund noch Recht, ihm die einheitliche Geschichtlichkeit seines Werkes durch irgendwelche Umdeutungen zu durchbrechen. « L'auteur raconte une histoire à laquelle il croit, histoire très serieuse pour lui . . . . . Le système de l'allégorie quelle qu'elle soit est refuté par ce seul fait [2]. »

---

[1]) Feldmann 575.

[2]) Lagrange a. a. O. 360. Vgl. dazu auch A. Tappehorn, Erklärung der Genesis, Paderborn 1888, 78, der sich übrigens sehr bestimmt für die buchstäbliche Auslegung entscheidet (ebd.). Siehe auch Nikel, Der geschichtliche Charakter von Gen 1—3. Weidenauer Studien III, Wien 1909, 45. Er bezeichnet drei Quellen als möglich: 1. die menschliche Überlieferung; in diesem Falle stammen die Tatsachen von Gn 2—3 aus der Urzeit und enthalten einen historischen Kern; 2. die freie schöpferische Konzeption des Autors. Die Erzählungen wären darnach nur die Einkleidung eines allegorischen Urteils des Autors über die Frage, warum der Mensch so vielen Mühsalen und dem Tode unterworfen sei; 3. die Offenbarung. Eine Entscheidung lasse sich a priori nicht geben. Die vielen Anklänge bei den übrigen Völkern sprächen jedoch für die erste Möglichkeit. Vgl. noch besonders Feldmann 589. Dort auch p. 590 reiche Literaturangaben. Feldmann sagt (p. 589): „Daß [der J] an den Anfang seines Werkes, das durchgängig Geschichte darstellen will, einen Mythos oder ein Märchen habe setzen wollen, ist bei einem so hochstehenden und ernsthaften Schriftsteller undenkbar.“ Der protestantische Exeget Strack: „Es muß angenommen werden, daß eine alte Überlieferung wenigstens den Grundstock geliefert hat.“ Genesis 14. Vgl. auch W. Lotz, Die bibl. Urgeschichte, Leipzig 1907, 8.

Ich weiß, daß die Erklärer aus der Schule Gunkels geneigt sind, gegen den so behaupteten und bewiesenen historischen Kern der Sündenfallserzählung einzuwenden, daß der Anspruch auf Geschichtlichkeit gerade ein Merkmal des Mythus und der Sage sei. Allein der hohe sittliche Gottesbegriff des J gehört einer Kulturstufe an, die den Glauben an die geschichtliche Wahrheit der Göttersage durchweg aufgegeben hat. Die Annahme einer primitiven und naiven Ver-

Dagegen trägt die Erzählung deutliche Erscheinungen an sich, welche zeigen und auch schon den israelitischen Leser aufmerksam machen mußten, daß nicht jeder einzelne Zug nun ebenso wie der Kernstock historisch zu nehmen ist (vgl. die starken Anthropomorphismen [1], die Art der Darstellung der Schlange usw.). Jahrtausende der Entwicklung, in denen die uralte Erinnerung an das Glück und die Sünde der Stammeltern der dichtenden und aus begegnenden Sagenkreisen hinzuformenden Phantasie des Volkes anheimgegeben war, haben ihre Spuren an der Erzählung hinterlassen und bewirkt, daß sie auch der inspirierte Autor in der Form aufnahm, in der sie im Volke lebte und geliebt ward [2]. Nach Feldmann ist der historische Kern des berichteten Ereignisses mit nebensächlichen Zutaten umkleidet, die das Resultat der vieltausendjährigen Entwicklung unserer Erzählung in mündlicher Volksüberlieferung sind [3]. Van Hoonacker unterscheidet ebenfalls zwischen einem historischen Kern, der die Grundlage bildet, und einer folklorischen Form oder Einkleidung, die aus weitverbreiteten Traditionen oder Legenden genommen sei [4]. Auch protestantische Exegeten teilen diesen Standpunkt, z. B. E. König, der diese hebräische Erzählung „eine Geschichte, wenn auch eine mit aus der Volksanschauung geschöpften Momenten durchflochtene Geschichte" nennt [5].

Die große Schwierigkeit, mit welcher diese sog. historisch-folkloristische Auffassung [6] zu kämpfen hat, ist die Frage nach der

---

wechslung von Geschichte und Mythus bietet daher keine genügende Erklärung für die Tatsache, daß der J die Paradieseserzählung in sein Geschichtswerk aufnahm.

[1]) L. Keßler a. a. O. 35 weist auf das Wandeln Gottes im Garten hin.

[2]) Es liegt ein Kern von Wahrheit darin, wenn H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [5], Göttingen 1895, 13 bemerkt, daß auch das israelitische Volk seine Erinnerungen als Sage aufbewahrt haben müsse, wenn wir es uns nicht an einem der edelsten Teile seines Volkstums verkrüppelt denken wollten. Dagegen geht es zu weit, nun seine ältesten und die von Gott ihm anvertrauten heiligsten Erinnerungen alles geschichtlichen Kernes zu entleeren, wie es Schultz 23 tut: „Die Genesis ist das Buch der hl. Sage, eingeleitet durch Mythus."

[3]) P. 602.

[4]) . . . taken from widespread traditions or legends, and worked out by the sacred author in order to present historical-religions truth in a familiar popular form. v. Hoonacker, The literary origin 483. v. Hoonackers weitere Arbeit über unsern Gegenstand: Is the narrative of the fall a myth? Exp 1918 Nov. konnte ich nicht einsehen.

[5]) Die Genesis 266.

[6]) Die historisch-folkloristische Auffassung wird außer von Feldmann, v. Hoonacker heute von einer Anzahl katholischer Exegeten, darunter von Lagrange, Minocchi, Lesêtre, Nikel u. a. vertreten. Feldmann hat darauf hingewiesen und den Nachweis erbracht, daß diese

Grenze zwischen dem, was zum historischen Grundstock, zum Urgut der historischen Erinnerung, und dem, was zum Beiwerk, zur bloßen Form und Einkleidung gehört. Wo der historische Kern, der das Dogma berührt, festgehalten wird, gewährt die Kirche der Exegese und Bibelapologetik in der Behandlung dieser Frage große Freiheit[1]. Anthropomorphismen, Verwandtschaft mit Sagenvorstellungen bieten sichere Kriterien. Van Hoonackers Vermutung, es habe eine Paradieseslegende gegeben, die mit der Geschichte des ersten Menschen und seiner ersten Sünde nicht in Verbindung gestanden habe; die Kenntnis dieser Legende sei für die Hebräer immer der Maßstab gewesen, um zu entscheiden, was in Gn 3 wahr und historisch, und was dieser landläufigen Sage entnommen sei[2], ist prinzipiell möglich. Sie wird jedoch bloße Hypothese bleiben, solange es nicht gelingt, unzweideutige Spuren dieser selbständigen Paradiesessage zu finden, und sich mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob die Paradiesesgeschichte nicht zu innig mit der Erschaffung und dem Glück der ersten Menschen verbunden erscheint, um eine so lose Verbindung zu ertragen.

Wenn man die reiche Literatur überschaut, welche sich über dieses Blatt der Bibel, namentlich in den letzten Jahrzehnten, gebildet hat, dann möchte man am ehesten meinen, daß das letzte Wort über diese Frage noch in weite Ferne gerückt ist. Eine unverkennbare historische Grund*tatsache*, eine *geschichtliche* Erinnerung an das Glück und den Sturz der Stammeltern, — das singende und sagende *Volk*, — das formende Genie eines

---

Auffassung gegenüber der an den spätern Augustinus anschließenden buchstäblich-historischen Ansicht von Gn 3, wie sie fast alle katholischen und die ältern protestantischen Exegeten vertraten, nicht eine absolute Neuerung darstellt, sondern im Kern eine Rückkehr zu der freieren Art ist, mit der die Väter die Urgeschichten lasen.

[1]) Vgl. H. Lesêtre in Vigouroux, Dictionnaire de la Bible VI, art. « Péché originel » Paris 1908, 12: « Ce récit peut être interprêté avec une certaine largeur, à condition de respecter la réalité du fait. » Auch Brucker S. J., L'église et la critique biblique, 1908, bei Hugueny a. a. O. 73 weist darauf hin, daß die Kirche die Auslegung nur in ganz wenigen Punkten festgelegt hat. « Pourvu qu'on maintienne loyalement l'inspiration et le caractère historique de la Genèse, la tradition cotholique nous laisse une grande liberté dans l'exégèse de ce vénérable document. » Das alles gilt auch noch, nachdem am 30. Juni 1909 eine Entscheidung der Bibelkommission über den Gegenstand erfolgt ist. Die Gestalt der Schlange rechnet die Entscheidung zu den historischen Elementen der Erzählung: divini praecepti, diabolo sub serpentis specie suasore, transgressio. Denz.[11] 2123. Siehe zu dieser Entscheidung noch besonders Göttsberger 46. Siehe auch Dier 33f.

[2]) The literary origin 486 ff. Einen Niederschlag dieser 'supposed primitive tale' findet v. Hoonacker in Ez 28; a. a. O. 491 ff.

Schriftstellers, der zu den ganz Großen gehört, — der inspirierende Gottesgeist — diese vier Faktoren, jeder für sich ein Imponderabile — wirken hier zusammen und schaffen ein einheitliches Gemälde von harmonischer Schönheit, an welchem nicht mehr bis in alle letzten Einzelheiten festgestellt werden kann, welcher Strich von dieser, welcher von jener Hand eingezeichnet worden ist[1].

Für unsern Gegenstand genügt es, einen historischen Kern für Gn 3 festgestellt zu haben. Nicht Paulus hat (mit dem Spätjudentum) Gn 3 irrtümlicherweise für historisch gehalten, wie die Kritik sagt[2], sondern schon der Verfasser gab Geschichte, und Röm 5, 12 ruht auf festem, historischem Ankergrund.

Röm 5, 12 enthält über Gn 3 ein zweites Urteil. Wenn Paulus dort sagt, daß „durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist", so hat er (in Einklang mit dem kirchlichen Dogma und mit der traditionellen Exegese) von Gn 3 die Auffassung, daß auf jener ehrwürdigen Seite die Erzählung einer wahren und wirklichen Sünde, einer Übertretung, einer Tat des Ungehorsams vorliegt[3].

Diese paulinische Ansicht von Gn 3 ist nicht diejenige der Modernen. Wie in der Frage der Geschichtlichkeit, so hat die neuere radikale Kritik an den biblischen Urgeschichten auch in der Frage nach dem Grundcharakter dessen, was in Gn 3 geschildert wird, die Auslegung des Apostels in Gegensatz gebracht zu dem (nach ihrer Ansicht) ursprünglichen Sinn des Kapitels und eine Auslegung ausgebildet, die man als die „evolutionistisch-kulturhistorische" Auffassung von Gn 3 bezeichnen könnte. Paulus habe auch hier den Ursinn jener Stelle verkennen müssen, weil er gewohnt und zeitgeschichtlich genötigt war, Gn 3 im Spiegel der spätjüdischen Auslegung zu lesen.

Der Kernpunkt jener „evolutionistisch-kulturhistorischen" Auffassung, die sich fast durchgängig mit der mythischen Auffassung verbindet, liegt in dem Satze, daß Gn 3 nicht den Bericht über eine Sünde der ersten Menschen darstelle, sondern daß es vielmehr der Mythus vom Aufstieg des Menschen zu einer höheren Kulturstufe sei. Darnach ist Gn 3 nicht mehr das Dokument einer von Gott gesetzten ersten sittlichen Probe und Entscheidung unsrer Stammeltern, sondern die Urkunde eines ersten Emporringens der Menschheit, ihres Erwachens vom Zustand tierischer Unkultur zu einem andern feinerer Kultur, vom Zustand kindlicher Naivität und Unwissenheit zum

---

[1]) Über Versuche, die Substanz der Erzählung herauszustellen, s. Lagrange, a. a. O. 361; ferner Feldmann 603.

[2]) So z. B. auch Beyschlag II 61.

[3]) δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν (v. 12). Vgl. παράβασις v. 13 — παράπτωμα v. 15. 17. 18 — παρακοή v. 19.

Zustand der Reife. Gn 3 hat aus Dogmatik und Moral auszuscheiden, um sich in die Geschichte der menschlichen Kulturentwicklung einzureihen. Es ist ein Hymnus der Kulturfreude oder der Kulturtragik, wie man will, der erste Schritt des Menschen auf den Wegen autonomen Kulturstrebens, und Darwin ist uns zu seinem Verständnis nützer als Augustinus und Paulus.

Die Geschichte dieser Auslegung haben in Kürze Clemen [1] und Bennewitz [2] gegeben. Sie ist nicht etwa aus einer exegetischen Würdigung des Textes selbst hervorgewachsen, sondern hat ihre Quelle in der Philosophie, von wo sie aprioristisch in die Genesis hineingetragen wurde. Kant war der erste, welcher den Ausgang des Menschen aus dem Paradies als den „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfs in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft" bezeichnet hat. Er findet in Gn 3 einen vierfachen Fortschritt des Menschengeschlechts vom Schlechtern zum Besseren angedeutet [3]. Der von Kant abhängige Schiller [4] hat dann das Wort geprägt, welches seitdem unter den Auslegern dieser Richtung von Mund zu Mund weitergegeben wurde: daß das, was Gn 3 vom „Sündenfall" der ersten Menschen erzählt werde, in Wahrheit ein „Riesenschritt" der erwachenden Menschheit sei. Der Mensch habe damit den Durchbruch vom Instinkt zum freien Handeln gewagt und den ersten Fuß auf die Stufenleiter gesetzt, „die ihn nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird" [5]. Was für Augustinus die trübe Quelle aller Tragik, Sünde und Qual des Menschenlebens, das ist für Schiller „die glücklichste und größte Begebenheit in der Menschengeschichte", „erstes Wagestück der Vernunft" [6] — der Menschheit

[1]) Die christliche Lehre von der Sünde 152ff.

[2]) P. 179 ff.

[3]) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte 1786. Kants gesammelte Schriften, herausgeg. von der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften Bd. VIII, Berlin 1912, 109ff., bes. 115.

[4]) Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde. („Rheinische Thalia" Heft 11). — Schillers sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Bd. IX, Stuttgart 1870, 125 ff.

[5]) A. a. O. 128.

[6]) A. a. O. 127. — Sowohl Kant als auch Schiller tragen aber immerhin der traditionellen Exegese von Gn 3 Rechnung — Kant, indem er ihr einräumt, daß „dieser Gang, der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist", für das Individuum ein „Fall" war (a. a. O. 115); — Schiller, indem er sagt, der Volkslehrer sei im Recht, wenn er „Fall" nenne, was der Philosoph als einen Riesenschritt der Menschheit bezeichnen müsse, „denn der Mensch wurde aus einem unschuldigen Geschöpf ein schuldiges, aus einem vollkommenen Zögling der Natur ein unvollkommenes moralisches Wesen, aus einem glücklichen Instrumente ein unglücklicher Künstler". A. a. O. 127 f.

morgenkräftige Kulturtat. Ähnliche Ansichten über unser Kapitel haben Lorenz Bauer [1] und Bretschneider [2].

Die Exegese ist langsam in diese Bahnen eingetreten und hat sich bemüht, jenem Dogmatismus der Auslegung die textlich-exegetische Unterlage zu schaffen. Der erste Erklärer der Genesis, der — allerdings noch ohne eingehendere exegetische Begründung — den Sündenfallscharakter von Gn 3 entschieden ablehnte, ist P. v. Bohlen. Der Verfasser hat nach ihm die Absicht, „das Hervortreten des Menschen aus dem Zustand tierischer Roheit und den Ursprung mancher Beschwernisse" zu erklären, von Theodicee und dem Ursprung des moralischen Übels, von einem Sündenfalle sei so wenig die Rede, daß vielmehr das Entgegengesetzte, eine Erhebung zur Gottheit, daraus hervorgehe [3]. Eine ausgedehntere und tiefergehende Begründung für eine kulturevolutionistische Auffassung gibt schon Ed. Reuß, der Verfasser des großen französischen Bibelwerkes « La Bible ». Reuß nimmt die Erzählung psychologisierend. Sie ist der Mythus vom Erwachen aus dem Zustand des kindlichen Glückes der Unbewußtheit zum Bewußtsein um Lebensmühe, Lebensleid, Lebensschuld, wie es jeder Mensch an sich erfahre [4]. Obgleich Reuß von « transgression » redet und zugibt, daß man ohne dem Text Gewalt anzutun in ihm die Idee der Sünde finden könne [5], so antwortet er doch auf die Frage, ob in der Erzählung überhaupt von Sünde die Rede sei, wesentlich mit einem Nein [6]. Der Mensch, zum Bewußtsein seiner selbst und zum Vollbesitz seiner Fähigkeiten gelangt, sei jetzt erst ein ganzer Mensch geworden, und das sei bei aller Einbuße an innerem Glück, die er dabei erleiden mochte, nicht ein Fall, sondern ein Fortschritt [7]. Ed. Reuß hat den Beweis für seine Auffassung noch rein negativ geführt. In Gn 3 handelt es sich für ihn deswegen nicht um eine Sünde, weil in der ganzen Erzählung kein Wort, kein Ausdruck vorkommt, aus dem der Begriff der Sünde

---

[1]) Lor. Bauer, Hebräische Mythologie I (1802) 93. 102, bei Feldmann 561 f.

[2]) Bretschneider, Die Grundlage des evangelischen Pietismus oder die Lehren von Adams Fall, der Erbsünde und dem Opfer Christi, Leipzig 1833, 29.

[3]) Die Genesis, historisch-kritisch erläutert, Königsberg 1835, 46. Den Beweis sieht v. Bohlen in 3, 22. Vgl. a. a. O. 44 z. d. St.

[4]) L'histoire sainte et la loi 294.

[5]) A. a. O. 296: « Sans faire violence au texte, on peut y trouver l'idée du péché, et . . au point de vue psychologique il est indispensable qu'on l'y mette. »

[6]) Vgl. a. a. O. 296: « Il ne serait donc pas du tout question du péché? Nous répondons sans hésiter: Explicitement non. »

[7]) Vgl. a. a. O. 295.

spräche[1]. Es war leicht mit Feldmann zu erwidern, daß sich freilich die abstrakte Vokabel „Sünde" nicht finde, daß aber konkret das geschilderte Ereignis nichts andres als eine Sünde, der Sündenfall des ersten Menschen sei[2].

Diejenige exegetische Unterlage, auf welche sich die kulturhistorische Auffassung von Gn 3 heutzutage fast durchwegs stützt, hat zuerst J. Wellhausen geschaffen[3]. Unter Berufung auf den Kontext[4] und den hebräischen Sprachgebrauch[5] hat er dem טוֹב וָרָע jene berühmt gewordene, viel erörterte Deutung = „heilsam und schädlich" gegeben. Indem er auf diese Weise den Ausdruck aus dem Bereich der sittlichen Wertung in denjenigen bloßer kultureller Wertung herübergebogen hat[6], hat er sich auch rein philologisch und mit positiver Begründung den Weg zu seiner faustischen Deutung von Gn 3 geebnet: Die Quelle aller Übel in der Welt und des „gegenwärtigen öden Erdenloses" sei das Streben des Menschen, das „Heilsame und Schädliche" zu erkennen (דַּעַת טוֹב וָרָע) d. h. nach J. Wellhausen „das Geheimnis der Welt zu ergründen, Gott gleichsam in die Karten zu gucken, wie er es bei seinem lebendigen Wirken anfängt, um es etwa ihm abzusehen und nachzumachen[7]", also im tiefsten das seine gottgesetzten Schranken vergessende Kulturstreben der Menschen. „Wie das Menschengeschlecht in der Kultur vorwärts schreitet, schreitet es in der Gottesfurcht rückwärts[8]."

Wellhausen machte Schule. Doch folgten ihm mehr Erklärer in seiner neuen Art das טוֹב וָרָע zu erklären, als in seiner Ablehnung des Sündenfallcharakters von Gn 3[9]. Zu denjenigen, die ihm auch auf

---

1) Vgl. a. a. O. 296: « Nous défions le lecteur le plus attentif de nous montrer un mot, une phrase, où l'auteur aurait fait ressortir la notion du péché. »

2) P. 592.

3) Prolegomena zur Geschichte Israels, Berlin 1886, 314 ff.

4) Wenn Gott die Menschen mit seinem Verbot vor eine sittliche Entscheidung stelle, so setze er die Fähigkeit, das Böse und Gute zu erkennen, in ihnen schon voraus. Sie könne aber dann nicht zugleich als die Folge des Genusses von dem Erkenntnisbaum und ein für den Menschen erst noch begehrenswertes Gut dargestellt werden. Vgl. Wellhausen a. a. O. 314 f.; Marti-Kaiser 199, Note.

5) P. 315.

6) „Mit Gut und Böse, wie es in Gen. 2, 3 gemeint ist, ist keine Entgegensetzung der Handlungen nach ihren sittlichen Unterschieden beabsichtigt, sondern eine Zusammenfassung der Dinge nach ihren zwei polaren Eigenschaften, wonach sie den Menschen interessieren, ihm nützen oder schaden." P. 316.

7) P. 315.

8) P. 316.

9) Vgl. Feldmann 570. Clemen dürfte irregehen, wenn er (Die christliche Lehre von der Sünde 153) meint, Wellhausens Erklärung bedeute nicht ein Ablehnen der Auslegung vom Sündenfall.

diesem Wege folgten, gehören R. Smend, Stade[1], Tennant[2], Henry. Smend hat zur Stütze der Wellhausenschen Deutung des טוֹב וָרָע auf 2 Sm 19, 36 hingewiesen[3]. Nach Henry liegt die Absicht des Mythus darin, den Aufstieg des Menschen vom Tier zum vollen Menschen zu zeigen[4]. Hierher gehört auch wieder der jüdische Theologe Kaufm. Kohler, wenn er vom „Buch der Geschichte, das mit Adam beginnt" sagt, es sei „nicht die Geschichte eines Niedergangs, sondern eines unausgesetzten Emporstrebens und Emporsteigens der Geschlechter[5]".

Es ist klar, daß ebenso wie durch die Leugnung der Geschichtlichkeit von Gn 3, so auch durch diese kulturhistorische Auslegung die paulinische Aussage in Röm 5, 12 in ihrem Nerv getroffen wird. Wenn das Kapitel nicht eine Sünde, sondern einen Aufstieg, nicht ein folgenschweres Erliegen, sondern eine zukunftsfrohe Kulturtat schildert, dann ist dem paulinischen δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν noch einmal das Fundament erschüttert, auf dem es literarhistorisch und dogmatisch ruht.

Allein die Wellhausensche Deutung des טוֹב וָרָע, die hauptsächlich den Angelpunkt dieser Auffassung bildet, ist auch von angesehenen kritischen Exegeten[6] nicht angenommen worden. Wie

---

[1]) P. 240. 242.

[2]) P. 14. 'We do not hesitate to conclude, that the knowledge of good and evil spoken of in this narrative is, as Wellhausen maintained, the knowledge which makes man more or less the lord of Nature, the wisdom which can turn natural forces to human use. Thus the Paradise-story attempts to connect the painful elements of human life with the thirst for progress in knowledge and culture, and at the same time, in harmony with nascent Hebrew ethical religion, identifies the transition from ignorance to intelligence, just because it, in turn, has been connected with the introduction of physical evils with a transition from innocence to guilt.' In diesen letzten Worten scheint Tennant eine Sünde zuzugeben, aber er tut es, wie man sieht, in einem Sinne, der vom Begriff der Ursünde im Sinne des Dogmas weit entfernt ist.

[3]) Atl Religionsgeschichte 121, Note 3.

[4]) P. 456: Qu'on ne parle donc plus de « chute » à propos de ce récit! Qu'on dise plutôt que l'auteur a voulu parler d'une ascension qui fait monter l'homme de l'état d'animal à l'état pleinement humain. » Jahves Zorn hat seine Ursache nach H. nicht im Ungehorsam der Menschen, sondern — ein häufiges Motiv in dieser mythischen Erklärungsweise — im Neid des primitiven Gottes gegen den emporsteigenden Menschen.

[5]) P. 170. Der Gottesspruch: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen" ist nach K. nicht strafend, sondern „beruhigend". „Die Kulturarbeit ist es ja, die die Wüste zum Wonnegarten umwandelt und die Erde zum Wohnsitz des Menschen, des Gottessohnes, macht." ebd.

[6]) Vgl. z. B. K. Budde, die biblische Urgeschichte, Gießen 1883, 65—72; Holzinger 28, bes. 39; Procksch 39.

die einzelnen Wörter טוֹב und רַע für sich bestimmt ethische Bedeutung haben können und sie tatsächlich häufig in der atl Literatur haben[1], so können sie — wir haben keinen Grund, daran zu zweifeln — diese ethische Bedeutung auch dort beibehalten, wo sie als Begriffspaar zusammengeschlossen auftreten. Selbst wenn sich, wie Smend fordert, in 2 Sm 19, 36 eine bloß sinnliche Deutung des Ausdrucks besser empfehlen würde[2], so gibt es im AT anderseits doch Stellen, an denen sich die beiden Begriffe, im Sinne bloßer ästhetischer oder Utilitätswertung genommen, nur sehr gezwungen in den Zusammenhang fügen, und andre, wo der sittliche Sinn ihres Gegensatzes zutage liegt[3].

Das Verbot an Adam und Eva, welches Gott gibt, setzt allerdings im ersten Menschen bereits die Fähigkeit einer sittlichen Stellungnahme zu Gut und Böse voraus. Wenn die ethische Deutung

---

[1]) Vgl. für טוֹב: 2 Sm 18, 27; Prv 12, 2; 13, 22; 14, 4; 16, 29; Koh 9, 2; Ps 36, 5 usw. — für רַע z. B. Dt 22, 22 (du sollst das Böse aus Israel wegtilgen), Hab 1, 13; vgl. besonders den oft vorkommenden Ausdruck עָשָׂה רַע בְּעֵינֵי z. B. Dt 4, 25; 1 Sm 29, 7; 3 Kg 11, 6; 14, 22 usw.

[2]) „Diese Deutung [heilsam-schädlich] erlaubt der Ausdruck überall und II Sam 19, 36 und Gn 2. 3 wird sie gefordert.“ Atl Religionsgeschichte 121, Note. — Für 2 Sm 19, 36 nimmt die nichtethische Bedeutung auch Holzinger an, der für andere Stellen und für Gn 3 entschieden die ethische Bedeutung verteidigt. P. 39; so auch Bennewitz 180 f. Siehe dagegen die ethische Bedeutung auch für diese Stelle durchgeführt bei A. Schulz, Die Bücher Samuel II, Münster 1920, 238 z. d. St. „Nicht mehr unterscheiden können zwischen Gut und Böse heißt in die Kindheit zurückkommen; vgl. Gn 3, 5. 22 (weil die Menschen vor der Sünde noch Kinder waren, darum kannten sie jenen Unterschied noch nicht).“ — Es handelt sich um den Abschnitt 2 Sm 19, 32—39, wo der alte Galaadit Bersillai die Einladung Davids u. a. damit ablehnt, daß er sagt: er sei zu alt und wisse infolge seines Alters nicht mehr Gutes und Böses zu unterscheiden (הַאֵדַע בֵּין־טוֹב לְרָע).

[3]) Vgl. darüber bes. Budde, a. a. O. 65 ff; außerdem Bennewitz 181. Die Verbindung der beiden termini kommt außer in Gn 2, 9 noch vor in Dt 1, 39: eure Kinder, die heute noch nicht zwischen gut und böse zu unterscheiden wissen; 2 Sm 14, 17; 3 Kg 3, 9 (Salomo, der für die Bibel vor allem der geniale königliche Richter ist, bittet bei seinem Regierungsantritt um die Gabe לְהָבִין בֵּין טוֹב לְרָע d. i. „zwischen gut und böse Bescheid zu wissen“. Siehe noch Gn 24, 50; 31, 24. Vgl. Gesenius[17] s. v. רַע. Vgl. außerdem noch Js 7, 15. In eklatant ethischem Sinne findet sich der Gegensatz der beiden Begriffe angewandt in Am 5, 14 f.: „Fragt nach dem Guten und nicht nach dem Bösen, damit ihr leben bleibt“ — und Js 5, 20: „Wehe denen die Böses gut und Gutes böse nennen, die Finsternis machen zu Licht und Licht zu Finsternis.“

der „Erkenntnis von Gut und Böse" den Erfolg hätte, daß nun nach der Darstellung der Genesis die Fähigkeit der Gewissensunterscheidung zwischen dem Guten und Schlimmen erst als eine Frucht des Genusses vom Baume erschiene oder gar als ein dem Menschen mit „absolutem Verbot" vorenthaltenes Gut — „wenn der Mensch die Hand darnach ausstrecke, so überschreite er seine Schranken und wolle werden wie Gott"[1] —, dann wäre es freilich am Platze, sich mit Wellhausen, Smend usw. nach einer andern Deutung des טוֹב וָרָע umzusehen. Aber es ist nicht so. Gerade die Urstandslehre der katholischen Dogmatik spricht z. B. den ersten Menschen eine sehr hohe Erkenntnis zu, welche die sittliche Erkenntnis miteinschließt[2] — und hat deswegen doch den katholischen Exegeten keineswegs gezwungen, von der sittlichen Deutung des טוֹב וָרָע abzugehen. Der „Baum der Erkenntnis" sollte für den ersten Menschen in jedem Falle der Baum sein, an dem ihm zum Bewußtsein kommen sollte, was es um gut und böse ist. Er wäre, wenn sie dem

---

[1]) So Wellhausen 314. Vgl. Tennant 14: 'The knowledge was forbidden absolutely.'

[2]) Die Dogmatik hat sogar z. T. die Neigung, das donum scientiae zu überschätzen. S. Pohle, Lehrbuch d. Dogmatik I[5], Paderborn 1911, 500. Vgl. noch Thomas, S. th. 1, 94, 3; über die Ansichten der Scholastiker auch bei M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus v. Aquasparta, Wien 1906, 122. Siehe außerdem noch Pesch 98 f. Bartmann I 288, der einen gemäßigteren Standpunkt vertritt, wie auch Schell, Katholische Dogmatik II 296 ff. — Die schon von ältern Rationalisten und (mit Berufung auf eine schwere Stelle bei Irenäus, Adv. haer. 4, 38) auch von einigen katholischen Theologen (Hirscher, Günther) vertretene Ansicht, der erste Mensch sei im Paradies ein unwissendes und hilfloses Kind gewesen, wurde in neuer Aufmachung wieder angenommen v. E. Albert, Ein neuer Erklärungsversuch 161 ff. entgegen dem eigenen Aufsatz im 1. Heft des gleichen Jahrgangs der ZatlW S. 1 ff.: Zu Gen 3, 17—19. „Von Kindern wird uns erzählt und ihrem allmählichen Heranwachsen und Heranreifen, bis sie schließlich beginnen, als „Mann und Weib" zusammenzuleben, und hinausgestellt werden auf den Acker, wo für den Mann die schwere Arbeit ums tägliche Brot beginnt, für das Weib aber die Leiden und Beschwerden, welche Schwangerschaft und Geburt mit sich bringen." A. a. O. 173. — Der Text dürfte aber doch ganz sichere Anhaltspunkte bieten, daß diese Ansicht nicht diejenige des jahvistischen Erzählers ist. E. Albert muß in seinem Aufsatz viele Umbiegungen des nächstliegenden Sinnes vornehmen. Stellen wie 2, 19 f. (Tierbenennung), 2, 23 (« un chant de l'amour conjugal » Lagrange, „Bräutigamsjubel" Gunkel) scheinen doch zu beweisen, daß sich J die ersten Menschen in der Vollreife ihrer geistigen Fähigkeiten denkt. — Vgl. eine treffende Bemerkung hierüber bei Lagrange, L'innocence 349 f. — Über die Irenäusstelle s. Kleutgen, Theologie der Vorzeit II[2], Münster 1872, 525 ff.

göttlichen Gebot gehorsam blieben, das Symbol des Segens gewesen, der am Guten haftet; nachdem sie gesündigt, erfuhren sie an ihm den Fluch des Bösen und die zerstörende Macht der Sünde[1].

Auch Gn 3, 22: „Der Mensch ist geworden wie einer von uns erkennend Gutes und Böses" darf nicht dahin verstanden werden, als ob der Mensch nach der Ansicht des J durch seine Tat einen Kulturfortschritt, den ihm eine primitiv vorgestellte Gottheit neidisch verwehren wollte, wirklich erlangt hätte. Manche haben diesen Vers so verstanden und auf diese Weise einen weitern Weg zur Wellhausenschen Deutung des טוֹב וָרַע zu gewinnen versucht. Allein der Gottesbegriff von Gn 3 steht doch himmelhoch über solchen mythologischen Niederungen, und überhaupt ist es „ein Fehler, den Zirkel in 3, 22 . . . einzusetzen, um den Umkreis der Anschauung von Gut und Böse zu beschreiben. Nicht darf 3, 1—19 aus 3, 22 begriffen werden, sondern 3, 22 muß aus 3, 1—19 begriffen werden"[2]. Gn 3, 22 ist ironisch zu nehmen, wie der J öfter eine ironische Redeweise gebraucht. Vgl. z. B. 11, 1—9[3].

Die Möglichkeit in Gn 3 טוֹב וָרַע in sittlichem Sinne zu nehmen, kann also weder vom Gesichtspunkt der Sprache noch von dem des Kontextes aus bestritten werden. Die philologische Grundlage der kulturhistorischen Auffassung von Gn 3 ist unsicher, weil die

---

[1]) Die Worte, mit denen der hl. Thomas seine Ansicht über den Baum der Erkenntnis von gut und böse bezeichnet: . . . post eius esum homo, per experimentum poenae, didicit, quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum (S. th. 1, 102, 1 ad 4) begegnen sich hier mit dem, was in neuester Zeit der protestantische Erklärer O. Procksch (p. 39) als seine Ansicht mit der Frage andeutet: „Was andres in aller Welt gewinnt denn der Mensch durch die Früchte als die Erkenntnis der Macht des Bösen neben dem Guten?" Vgl. so auch Hummelauer 131ff.

Es besteht auch, glaube ich, kein Grund, den Ausdruck mit Gunkel in bloß „mittlerem Sinne" zu nehmen und mit einem „gewissen schillernden Sinne" gleich unserem „Vernunft" zu verstehen. (Genesis 14). So auch Bennewitz 181 f. Schon v. Bohlen 33 f. hatte unter Berufung auf 2 Sm 19, 36; Dt 1, 39 usw. gesagt: „Gutes und Böses erkennen, unterscheiden ist nach biblischem Sprachgebrauche: mündig werden, oder, im Gegensatze der noch säugenden Kinder, gereiftere Einsicht bekommen." Das ist bereits Gunkels Ansicht von Gn 2. 3 in nuce!

[2]) Procksch 39. Über Gn 3, 22 erschienen in neuester Zeit (mir nicht zugänglich): Collins W., Genesis III_{22} (Exp. T. 28 (1916 Nov.) und Obink H. T., The explanation of Gen III_{22} (ebd. 1917 Mai).

[3]) Vgl. Procksch 40 und V. Hoonacker, A connexion 138, welcher von diesen Worten Jahves sagt: 'They relate to the serpents promise . . . not as a positive confirmation . . ., but in a ironical way as comparing with the glorious things promised the miserable things that had come.'

Worte טוֹב וָרַע mit mindestens demselben Recht ethisch verstanden werden können [1].

Nun ergibt sich aber weiterhin aus dem Tenor der ganzen Erzählung nicht bloß, daß dieser Ausdruck hier am besten in sittlicher Bedeutung zu nehmen ist [2], sondern vor allem, daß in Gn 3 von einer wirklichen Sünde die Rede ist. Es ist doch merkwürdig und ein Zeichen, wie vieles Voraussetzungen an einem gegebenen Wortlaut zu biegen und brechen vermögen, wenn in kaum zwanzig kurzen Versen dieses schlichten Kapitels die einen überhaupt keine Sünde geschildert finden (siehe oben), während andre geradezu staunend vor der genialen Meisterschaft stehen, mit der hier das Werden der Sünde als Sünde in jeder einzelnen Stufe verfolgt und gezeichnet wird [3]. Die feine und unübertreffliche Psychologie, mit der genetisch das Erwachen der Sünde in Eva geschildert wird, ist ein so starkes Moment für den Sündenfallscharakter der Erzählung, daß jede Auslegung, die an diesem Charakter vorbeikommen will, als textfremd und eingetragen erscheinen muß. Über der ganzen Erzählung liegt ferner doch gar keine Spur eines Schillerschen Kulturjubels oder jenes Kraftgefühls, welches man als Begleiter der kühnen und selbststolzen Kulturtat des aufgewachten Menschen erwarten möchte. Es wird nicht gelingen, Nietzsche in Moses hineinzuinterpretieren. Über Gn 3 liegt Sündenstimmung. Das Ereignis wird von einem mit Todesernst sanktionierten Verbot eingeleitet (2, 17), an seinem Ende stehen Gewissensangst (3, 8), Untersuchung (3, 9—13), Strafe (3, 14 ff.). Zwischen Gesetz und Sanktion einerseits, Untersuchung und Strafe anderseits steht aber juristisch-ethisch die Sünde, Übertretung.

Die paulinische Auffassung vom Sündenfallscharakter des dritten Kapitels der Genesis ist durch die Kritik nicht überwunden worden. „Wenn auch das Wort Sünde im Text nicht steht, so ist um so deutlicher die Sache da [4].“ Nicht bloß Exegeten, die auf dem Boden des Dogmas stehen, haben sich gegen die kulturhistorische

---

[1]) Hier kann man übrigens einfügen, daß eine notwendige Beziehung zwischen der Wellhausenschen Erklärung des טוֹב וָרַע und der sündenfallsfeindlichen Auslegung von Gn 3 gar nicht einmal besteht. Es hat in der Tat Erklärer gegeben, welche jenen Ausdruck in einem stark an Wellhausen anschließenden Sinne nahmen und trotzdem an dem Sündenfallscharakter der Erzählung unbedingt festhielten. So u. a. Köberle 64; Marti-Kayser 199, Note. Ähnlich Bennewitz 179 ff.

[2]) Vgl. Holzinger 39.

[3]) Budde a. a. O. Vgl. nach ihm Holzinger 39; Bennewitz 182 f.; Feldmann 592 f.

[4]) Holzinger 39. Vgl. Turmel, Le dogme du péché originel RHLr 5, 504: « Le dogme de la chute est écrit en caractères irrécusables à la troisième page de la Bible. »

Auffassung von Gn 3 gewandt[1], auch E. Kautzsch hat erklärt, „daß die christliche Dogmatik in ihrem Rechte war und ist, wenn sie in Gn 3 einen Sündenfall, d. h. den Ursprung der Sünde und des Übels in der Welt geschildert findet“[2].

Nach der traditionellen Auslegung von Röm 5, 12 hat Paulus in dieser Stelle von dem historischen Sündenfall der ersten Eltern eine doppelte Folge abgeleitet:

1. den Tod: durch die Sünde kam der Tod[3]; der Fall des Einen ist die Ursache, daß alle sterben[4];

2. eine gewisse moralische Verschlechterung der Menschheit, die so weit geht, daß jeder Mensch, schon vor jeder persönlichen Sünde, wegen Adams Fall Sünder ist, d. h. schon als Sünder geboren wird[5] — und daß man sagen kann, daß alle in Adam gesündigt haben[6].

Man hat sich vielfach gewöhnt, diese beiden Reihen von Wirkungen der Ursünde unter den Begriffen Erbtod (physisch) und Erbsünde (im engeren Sinne — ethisch) zusammenzufassen[7].

---

1) Feldmann 593 bezeichnet die Ansicht, daß der Verfasser in erster Linie einen Kulturfortschritt habe schildern wollen, als eine „bei einer exegetischen Betrachtung des Textes völlig ausgeschlossene und kaum begreifliche Annahme“.

2) Bibl. Theologie d. AT 177. Vgl. so auch Schultz a. a. O. 538; Köberle 65: „Der Verfasser des jahvistischen Geschichtswerks wollte in der Tat von einem ‚Sündenfall‘ berichten;“ auch Bennewitz 184. Clemen, Die christl. Lehre von der Sünde 154 macht gegen die kulturhistorische Auffassung auch geltend, daß ein Orientale, der das Erwachen des Menschen zur Selbständigkeit erklären wollte, unmöglich auf den Gedanken kommen konnte, diesen Fortschritt auf ein Weib zurückzuführen. Clemens weitere Annahme, daß in Gn 3 zwei verschiedene Schichten ineinandergearbeitet seien, ein Mythus vom Entstehen der Sünde, und ein späterer vom Entstehen der Kultur (a. a. O. 154 ff.) hat im Text keine Begründung, der vielmehr in den Grundzügen das Gepräge widerspruchsloser, harmonievoller Einheitlichkeit trägt. Über ähnliche textkritische Schichtungsversuche bei Feldmann 34 ff.

3) v. 12: διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος.

4) v. 15: τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον.

5) v. 19: διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί.

6) vgl. das vielumstrittene ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον in v. 12.

7) Diese beiden Momente des Erbtodes bzw. (etwas weiter gefaßt) Erbübels und der sich forterbenden Sündigkeit unterscheidet auch die Dogmatik in ihrem Erbsündebegriff. Vgl. Hurter II 293. Thesis 135: Damnum ab Adamo generi humano peccato illatum eo continetur, quod in omnes suos posteros transfuderit non solum mortem poenasque corporis, quas incurrit, verum etiam peccatum; omnes enim nascuntur peccato obnoxii. Vgl. Scheeben II 618ff. Diese Unterscheidung zwischen Erbtod-Erbübel einerseits und dem entscheidenden Kernpunkt der dogmatischen Erbsündelehre: daß infolge von Adams Sünde alle als Sünder

Die Frage, die uns daraus entsteht und deren Beantwortung bereits mitten in unsre Forschung nach Vorpaulinischem an Erbsündegedanken führt, lautet: Wenn Paulus in Röm 5, 12 ff. wirklich jene beiden großen Folgen von Adams Ursünde abgeleitet hat[1], was hat er dann für diesen Gedanken schon in dem Dokumente, auf das er sich bezog, in Gn 3, vorgefunden?

Wir behandeln zuerst das Problem des Erbtodes in Gn 3.

Die traditionelle Auslegung, welche Gn 3 als Grundstelle für die Lehre ansieht, daß Adams Sünde für die Menschen den Verlust unsterblichen Lebens bedeutet, ist seit Schleiermacher[2] von der Kritik, wenn auch keineswegs allgemein, so doch nicht selten abgelehnt worden. Schon Reinhard und Bretschneider und später Schenkel[3] hatten behauptet, daß die Strafankündigungen in Gn 3, 16 ff. sich nur auf Adam und Eva allein beziehen, nicht auch auf die Nachkommen, und darin liegt schon ein erster Vorstoß gegen die paulinische Interpretation vom Erbtod. So behauptet auch wieder Thackeray, daß in der Erzählung der Genesis nirgends von fortvererbten Wirkungen der Adamssünde die Rede sei. Elend und Tod seien nur für Adam und Eva geltende Strafsentenz. Erst in den apokryphen Büchern der unmittelbar vorpaulinischen Zeit begegne uns der Gedanke einer Vererbung dieser Strafen. Von hier aus erst sei er in Paulus eingedrungen[4]. Nach Charles, dem fleißigen Durchforscher der spätjüdischen Literatur, ist Gn 2, 17 nicht die Androhung des Todes überhaupt, sondern nur des vorzeitigen Todes. Der Gedanke, daß der Mensch im Falle der Treue unsterblich geblieben wäre ('conditional immortality') sei nicht bloß dem dritten Kapitel der Genesis, sondern der ganzen atl Literatur fremd und

---

geboren werden, anderseits werden wir in folgendem reichlich anwenden, wo es sich uns um die Frage handelt, welche Elemente der Erbsündelehre Paulus schon im jüdischen Denken und Glauben vorfand. Hier, wo die Anwendung der verschiedenartigsten Erbsündebegriffe schon so viel Verwirrung angerichtet hat, ist ein klarer und eindeutiger Maßstab von unersetzlichem Wert.

[1]) Ob die traditionelle Auslegung in Röm 5, 12 jene beiden Gedanken mit Recht findet, wird eine spätere Stufe dieser Untersuchung zu prüfen haben.

[2]) Siehe E. Albert, Zu Gn 3, 17—19.

[3]) Reinhard, Vorlesungen über Dogmatik 1801. ^{5}1824, 289 f. — Bretschneider, Handbuch der Dogmatik 1814. II^{2}, 1822, 57. — Schenkel, Die christliche Dogmatik II, 1822, 57. — Bei Clemen, Lehre von der Sünde 44.

[4]) P. 31. 'Misery and death are there the sentence pronounced upon Adam and Eve alone...'

trete erst in den spätjüdischen Schriften und im Talmud auf [1]. So hat auch Marti-Kayser geurteilt [2], und Stade hat sehr deutlich behauptet, daß nach atl Anschauung der Tod der natürliche Ausgang des Lebens sei und daß der Gedanke, der Tod sei die Strafe der Sünde, mit Unrecht aus Gn 2 u. 3 geschlossen werde [3]. Nach Tennant ist die Erzählung der Genesis kein Dokument für die Lehre, daß alle Menschen, oder auch nur daß Adam und Eva wegen der ersten Sünde starben. Allerdings seien dann schon frühzeitig in der jüdischen Literatur der physische Tod und manche geistige Übel von der Sünde Adams abgeleitet worden, so daß Paulus in Röm 5, 12 solche Ansichten recht wohl als bekannt voraussetzen könne [4]. — So läßt sich die Anschauung der modernen Kritik und Religionsgeschichte auch in dieser Frage auf eine sehr kurze Formel bringen:

---

[1]) S. The book of the Secrets of Enoch 43 (zu 30, 16): '. . . This doctrine of man's conditional immortality and of death entering the world through sin does not belang to O. T. literature; for Gn 2, 17, when studied in its context, implies nothing more than a premature death.' Vgl. ders., The Apocalypse of Baruch 45.

[2]) P. 213: Gn 2, 17 lehre nicht, daß es Ansicht der Hebräer gewesen wäre, der Mensch sei durch die Sünde seiner Unsterblichkeit verlustig gegangen. „Die Todesstrafe « sobald du von dem Baume issest, mußt du sterben » (2,17) ist ohne diesen Hintergrund für gewöhnliche Sterbliche hart genug."

[3]) P. 202, Note 1. — Gunkel, Genesis 23 bezeichnet es als „die gemeinsame Anschauung der hebräischen Antike, daß die Sterblichkeit eine wesenhafte Eigenschaft der menschlichen Natur sei", und sagt, „daß erst das späte Judentum unter dem Einfluß neuer, aus der Fremde eindringender Anschauungen zum Glauben neige, daß der Mensch von Gott zu ewigem Leben bestimmt sei". — In die Reihe der Marti, Stade usw. ist auch E. Albert getreten (zu Gn 3, 17—19 a. a. O. 12). Ebenso ist für Clemen, Die Lehre von der Sünde 242, nach atl Anschauung nur der vorzeitige, durch Leiden vorbereitete Tod Strafe der Sünde. Nach Bruston 61 ist dem ersten Schöpfungsbericht gemäß der Mensch wie das Tier sterblich, nach dem zweiten dagegen ist der Tod des Menschen Folge der Sünde. Diese zweite Ansicht sei im späteren Judaismus « l'idée courante » geworden und daher auch von Paulus angenommen worden.

[4]) Tennant 251: 'The narrative of Genesis, . . . does not teach that Adam became mortal because of his transgression, nor that his trespass was the cause of death to his descendants . . .' Nachdem Tennant dann auf das Auftreten von Erbtodgedanken im spätern Judentum hingewiesen hat, sagt er in bezug auf Paulus und seine Römerbriefstelle: 'it is such a teaching [wie in der spätjüd. Literatur] which the apostle assumes, and which he supposes to need no proof, when he speaks, in Rm V, 12 ff., of the connexion between Adam and the race as regards sin and death.' — Vgl. dazu ebd. 119: 'It may be assumed, that there is no indication of the view that death is a consequence of our parents sin in Hebrew literature of earlier date than Ecclesiasticus.' Siehe ebd. 121.

daß Adams Sünde den Tod aller verschuldet habe, sei in Gn 3 mit keinem Wort gesagt. Erst die spätjüdische Adamsspekulation (der Apokryphen und Pseudepigraphen) habe diese Lehre ausgebildet und nur, weil Paulus unter dem Einfluß solcher spätjüdischen Theologoumenen stand, sei es verständlich, daß er die Erbtodidee in Gn 3 hineingelesen habe.

Die traditionell-paulinische Erbtodauslegung von Gn 2 u. 3 hat sich der exegetischen und religionsgeschichtlichen Kritik gegenüber mit Gn 2, 7 auseinanderzusetzen; der Schwerpunkt des Problems liegt in Gn 2, 17, und für das Verständnis dieses Verses kommen weiterhin noch Gn 3, 19 und 3, 22 in Betracht.

Gn 2, 7 ist der berühmte Vers, welcher die Menschenschöpfung erzählt. „Da bildete Jahve Gott den Menschen aus Staub von der Erde und blies in seine Nase Lebensodem (נִשְׁמַת חַיִּים) und es ward der Mensch zum lebenden Wesen (לְנֶפֶשׁ חַיָּה)." Die Väter finden in diesem Verse die Erschaffung der geistigen, unsterblichen Seele[1]. Es war ein Exeget der kritischen Schule, der in neuerer Zeit die Stelle im Sinne der Unsterblichkeit auch des Körpers ausgelegt hat. Budde meint, mit der in 2, 7 erzählten Einhauchung des Lebensodems sei nach der Anschauung der Paradiesesgeschichte die Anlage zur Unsterblichkeit gegeben, „solange nicht Gott durch einen allgemeinen Widerruf das Gegenteil festsetzt". „Vermöge des in seine Nase gehauchten Gottesodems lebt der Mensch und muß solange leben, als dieser Odem in ihm ist[2]."

Der Vers würde zu einem starken Moment für die paulinische Auslegung dieses Abschnittes der Urgeschichte, wenn es gestattet wäre, ihn nach der Exegese Buddes zu verstehen. Allein Buddes Erklärung kann sich weder auf die Bedeutung des Ausdrucks נִשְׁמַת חַיִּים noch auf den Umstand stützen, daß Gott selbst dem Menschen den Lebensodem einhaucht. Schon Dillmann hat gegen Budde darauf hingewiesen, daß nicht bloß der Mensch, sondern auch das Tier רוּחַ חַיִּים (6, 17; 7, 15) oder נִשְׁמַת חַיִּים hat (7, 22)[3]. Nach 1, 20 f. 24 sind auch die Tiere „lebende Wesen" (נֶפֶשׁ חַיָּה)[4]. Es dürfte gewagt sein, den gleichen Ausdruck, der in bezug auf das Tier nur das kommende und gehende animalische Leben bedeutet, dort, wo er vom Menschen gesagt wird, im Sinne der „animalischen" Unsterb-

[1]) Siehe bei Aug. Calmet, Commentarius litteralis in Genesim, Parisiis 1789, 78.

[2]) A. a. O. 61.

[3]) In 7, 22 hat der massoretische Text נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים (Odem des Geistes des Lebens). Nach Holzinger (bei Kautzsch, Hl. Schrift des AT I[4] 22 und Genesis 81) ist das רוּחַ als Auffüllung aus v. 15 zu streichen. Vgl. LXX: πνοὴν ζωῆς genau wie 2, 7. Vg.: spiraculum vitae.

[4]) Vgl. Dillmann, Genesis 53.

lichkeit zu pressen. Noch entschiedener als Dillmann haben Holzinger und Albert Buddes Erklärung zurückgewiesen und sind in deren Ablehnung bis zu dem Punkt gegangen, daß sie sagten, es werde „der Unterschied des Menschen vom Tiere nicht sofort präzisiert“ [1] oder es sei „hinsichtlich der נֶפֶשׁ חַיָּה und des dadurch bedingten Lebens kein Unterschied zwischen Mensch und Tier“ [2], d. h. doch zu der Behauptung, Gn 2, 7 stelle überhaupt keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier dar. Das ist das andere Extrem. Es geht sicherlich zu weit, wenn Budde aus der Tatsache, daß Gott selbst den Odem des Lebens einhaucht, den Schluß zieht, es sei damit die Anlage zur leiblichen Unsterblichkeit gegeben. Wenn der göttliche Odem unsterblich ist, dann kann immer noch das Gefäß zerfallen, in das er gelegt wird und dessen Staubnatur gerade in 2, 7 ausgesagt wurde. Auf der anderen Seite aber zieht schon die eingehende und liebevolle Art, mit welcher hier die Erschaffung des Menschen geschildert wird, eine klare trennende Linie zwischen Mensch und Tier, und die נִשְׁמַת חַיִּים von 2, 7 ist dadurch um unübersteigbare Höhen über die רוּחַ חַיִּים von 6, 17; 7, 15 und die נִשְׁמַת חַיִּים von 7, 22 erhoben, daß sie Hauchung aus Gottes Mund ist. „So naiv diese Einkleidung ist, so ist es doch ein tiefer Gedanke: der Mensch ist gottverwandt, sein Odem ist eine Ausstrahlung Gottes [3].“ So ist (trotz Albert) Gn 2, 7 das Dokument der Geistseele, ein einzigartiger Adelsbrief des Menschen, den er vor dem Tiere voraushat [4].

---

[1]) So Holzinger 25.

[2]) So Albert, Zu Gn 3, 17—19, 4.

[3]) Gunkel, Genesis 6. Diesen Satz dürfte Albert übersehen haben, wenn er a. a. O. 3 schreibt, daß nach Gunkel hier nur die Tatsache des Lebens erklärt werden soll und jeder weitere Gedanke der Erzählung ferne liege. Gunkel sagt allerdings (S. 6 f.) gegen Buddes Auslegung: „Der Gedannke, daß der Mensch mit der Bestimmung oder wenigstens mit der Anlage zur Unsterblichkeit geschaffen sei, ein Gedanke, den man aus der Beseelung durch Gottes Odem hat schließen wollen, liegt der Erzählung, die nur die Tatsache des Lebens erklären will, und der hebräischen Antike überhaupt fern.“ Allein die oben angeführten Worte zeigen doch, daß Gunkel daneben eine Ahnung für den auszeichnenden Adel behält, der in Gn 2, 7 für den Menschen aufstrahlt.

[4]) So im wesentlichen auch Dillmann a. a. O. 53: „Da der Verfasser nur vom Menschen, nicht aber von den Tieren (2, 19) die Einhauchung durch Gott aussagt, so scheint, daß in derselben der spezifische Vorzug des Menschen vor dem Tier . . . bestehen soll, das heißt, daß mit dieser dem Menschen persönlich geltenden Einhauchung die Mitteilung nicht bloß der physischen, sondern zugleich der geistigen Lebenskraft des Menschen, des Geistes, gemeint ist.“ Auch Bennewitz 238 findet darin, daß von den Tieren das besondere Einhauchen des Lebensodems nicht ausgesagt wird, wenigstens die niedere Stellung der Tiere dem Menschen gegenüber ausgedrückt. Vgl. noch Hummelauer 127 f.: „In Genesi non exhibentur animalia Dei halitu ad vitam

Immerhin, wenn die Bedeutung von Gn 2, 7 auch keineswegs in jener Tiefe liegt, in welche Holzinger und Albert den Vers hinabgedrückt haben, so bleibt bestehen, daß die Stelle als Beleg für die ursprüngliche leibliche Unsterblichkeit der Stammeltern auszuscheiden hat. Hier behalten Dillmann [1], Holzinger [2], Gunkel [3], Bennewitz [4], Albert [5] gegen Budde recht. Die leibliche Unsterblichkeit ist in Gn 2. 3 positiv und direkt überhaupt nirgends ausgesprochen, sondern wird, wo sie angenommen wird, wie in der dogmatischen Urstandslehre und in der traditionellen Exegese aus Gn 2, 17 und aus der Rolle, die der Lebensbaum innehat, erschlossen [6].

Gn 2, 17, der Vers, welcher im Mittelpunkt der Frage nach dem Erbtod in Gn 3 steht, enthält die Todesdrohung an Adam. Gott hatte den Menschen in das Paradies gesetzt, mitten in seine blühenden Reichtümer und in sein lachendes Glück (Gn 2, 7—15). Der sittliche Gott stellt eine sittliche Probe 2, 16 f.: „Von allen Bäumen des Gartens darfst du beliebig essen, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen darfst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, wirst du sicherlich sterben: בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת [7]."

Rein für sich genommen, abgetrennt vom Kontext, bedeuten diese letzteren Worte ohne Zweifel ihrem nächstliegenden Sinne nach die Androhung der Todesstrafe für den Tag des Genusses vom Baume. Es liegt in den Worten für sich zunächst gar nichts, wo-

---

excitata, sed solus homo, atque ita eiusdem prae illis eminentia demonstratur." Derselbe sagt 128: „Hac imagine clare repraesentatur animae prae corpore excellentia, quod . . . ex Dei ore procedit; eius item spiritualis natura, non e terra i. e. materia petita." Ferner vgl. Hetzenauer 531.

Alberts Einwand, es sei ja auch bei der Schöpfung des Weibes nicht das geringste von einer Einhauchung des göttlichen Lebensodems erzählt (S. 3 f.), ist hinfällig. Der J (vgl. P in 1, 26 f.) hat in 2, 7 die höhere, über dem Tier stehende Natur des Menschen einmal, und damit für allemal im Bilde ausgesprochen.

[1]) Genesis 54.

[2]) P. 54.

[3]) Genesis 6 f. Siehe oben 24 a, Note 4.

[4]) P. 238: „Für die Anschauung, daß der Tod als Strafe der Sünde gedacht sei, hat die Stelle kein Gewicht."

[5]) Zu Gn 3, 17—19, 3.

[6]) Etwa nach dem Syllogismus: „Mors est poena peccati: ergo sine peccato mors futura non fuisset." Pesch III 95. Die Dogmatik ergänzt ihren Beweis aus Stellen wie Sap 1, 13. 14; 2, 23. 24; Röm 5, 12 ff.

[7]) Das מוֹת vor dem תָּמוּת (inf. absol. vor dem Verbum) dient zur Verstärkung des Verbalbegriffs. Bei Drohungen pflegt der so gebrauchte Infinitiv die Gewißheit zu bezeichnen. Vgl. Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik [27], Leipzig 1902, 344.

durch man gezwungen würde, sie als eine absolute Todesandrohung in dem Sinne zu verstehen, daß der Mensch, wenn er nicht von der Frucht gegessen hätte, überhaupt nicht gestorben wäre. Vielmehr geschieht dem Wortlaut des Verses auch dann volle Befriedigung, wenn man die göttliche Sanktion als bloße Drohung mit dem sofortigen, vorzeitigen, wenn man will auch gewaltsamen Tode nimmt, d. h. als Androhung eines Todes, der auch ohne die Sünde eingetreten wäre und wegen der Sünde nur vor der Zeit, nämlich am Tage des Genusses (בְּיוֹם אֲכָלְךָ), eintreten sollte. Die paulinische und traditionelle Auslegung vom Tod, der „durch die Sünde in die Welt kam und auf alle überging", würde allerdings dann endgültig in Gn 2, 17 ihren Stützpunkt verlieren.

Allein diese Exegese wird schwierig, sobald man versucht, den Vers in dieser Auslegung in das Ganze der Sündenfallserzählung einzufügen. Es klafft ein Widerspruch zwischen 2, 17 und 3, 7 ff., weil der in 2, 17 (nach jener Erklärung) angebrachte Tod in Wirklichkeit keineswegs am Tage des Genusses eintritt. In diesem Widerspruch und in seiner Auswirkung auf das Verständnis von 2, 17 liegt der Schwerpunkt des Erbtodproblems in Gn 2. 3.

Es hat Exegeten gegeben, welche Gn 2, 17 im oben angegebenen Sinn nahmen und damit das Recht des Apostels zur Aussage von Röm. 5, 12 fallen ließen. Um den Widerspruch, der dann mit Gn 3, 7 ff. entsteht, zu beseitigen, schufen sie die Hypothesen der Fiktion und der mildernden Abänderung.

Die Fiktionshypothese macht Gott zum Lügner. Gn 2, 17 ist fingierte Sanktion, eine pädagogische Lüge. Gott droht den Tod an, aber nur zum Scheine. Um dem ersten Menschen sein Verbot ernst und wichtig zu machen, redet er ihm mit bewußter und gewollter Täuschung ein, daß er ihn nach frischer Übertretung mit dem Tode bestrafen werde — oder daß die Früchte giftig seien. Diese Fiktionshypothese wurde z. B. von Albert vertreten: „Gott hat, da die Menschen nicht sofort sterben, diese also nur schrecken wollen mit dem Tode, um sie so nachdrücklich wie nur möglich im Gehorsam zu erhalten[1]." Ohne den Gedanken, daß nach Gn 3 der Tod erst durch die Sünde in die Welt kam, ganz abzulehnen, hat auch schon Knobel eine Fiktion angenommen und gemeint, daß die Worte sich auf die schädliche, lebensgefährliche Wirkung der Frucht beziehen. Wie ein Vater bei Verboten den Kindern schlimmere Folgen drohe, als er wirklich besorgt, so kündige auch Jahve nur, um den Menschen

---

[1]) Zu Gn 3, 17—19, 4. Auch Tennant scheint so zu meinen. P. 118 schreibt er: 'Gen II, 17 cannot, without violence, be made to contain anything but an unfulfilled threat.'

desto sicherer abzuhalten, den alsbaldigen Tod als Wirkung der Frucht an[1].

Allein es widerspricht der ganzen sittlichen Höhenlage der biblischen Urgeschichten, ihrem Gott eine Unwahrheit in den Mund zu legen. Der Verfasser von Gn 2. 3 läßt seinen Jahve nimmermehr lügen. Man hat gewiß den Gottesbegriff von Gn 3 verdächtigt. Gegen Dillmanns Ausspruch, daß das Gotteswort in 2, 17 keine müßige Drohung sein könne[2], hat Albert nach anderen die Behauptung geprägt, der Gott in Gn 1—11 sei der Gott der Sage, der . . . „eifrig darüber wacht, daß seine Geschöpfe in gewissem Abstand von ihm bleiben, damit sie ihn nicht eines Tages in seiner Machtstellung gefährden“[3]. Gewöhnlich aber anerkennt man gegenüber diesen radikalsten Ansichten, welche wichtige Bestandteile des Textes mißdeuten[4], daß zwischen der einfachen und naiven Anschauungswelt jener Erzählung ein Ethos von staunenswerter Hoheit aufragt, und daß sich aus den Bildern der Urgeschichte ein Gottesbegriff emporhebt, der keine sittliche Makel verträgt. Der Gott des Paradieses ist der mahnende Lehrer und Anwalt und der Rächer des Sittengesetzes[5]. Man darf dem Verfasser nicht die Kühnheit zumuten, ihn zugleich zu seinem ersten Übertreter zu machen. Warum auch sollte J seinen Gott lügen lassen? Ist das Strafgericht, das tatsächlich über den Menschen hereinsinkt: der Verlust des Paradieses, die Not und Pein eines harten Lebens, an dessen Ende der Tod steht (3, 16—19) nicht tragisch genug, um als Unterlage einer ernsten, schreckenden Drohung zu dienen?

---

[1]) P. 33. Wie Dillmann, Genesis 63 angibt, haben schon Clericus, Eichhorn angenommen, Gott wolle in 2, 17 die Früchte des Erkenntnisbaumes als giftig hinstellen. Vgl. besonders wieder neuerdings Albert, Ein neuer Erklärungsversuch 177: „Die beiden Menschenkinder (können) Gottes Wort 2, 17 nur so aufgefaßt haben . . ., daß die Früchte den Tod verursachen, daß es also ein Giftbaum ist, vor dem Gott sie gewarnt hat.“

[2]) Genesis 78.

[3]) Zu Gen 3, 17—19, 9: Das Wort eines solchen „Gottes“ dürfe noch nicht als unverbrüchlich betrachtet werden.

[4]) Siehe, was oben (S. 17 ff.) gegen solche kulturevolutionistische Eintragungen gesagt wurde.

[5]) Selbst Gunkel, der sonst selber stark geneigt ist, die biblischen Urvorstellungen vom Standpunkt einer primitiven Kulturstufe zu beleuchten, sagt: „Die biblische Urgeschichte redet von einem Gott, der das Gute will, der die Sünde zornig straft, der aber zugleich an dem Frommen seine Lust hat und sich selbst des Sünders erbarmt . . . Die hebräische Religion ist monotheistisch und hat mit der Sittlichkeit einen engen Bund geschlossen.“ „Die babylonischen Mythen und das Alte Testament.“ Vortrag vom 21. Oktober 1910 zu Darmstadt, Wochenbeilage der „Darmstädter Zeitung“ vom 29. Oktober 1910 — zitiert bei Kneib Ph., Handbuch der Apologetik, Paderborn 1912, 267.

Man kann diesen beiden Argumenten, die auch van Hoonacker[1] schon gegen Albert vorgeführt hat, ein drittes zufügen. In 2, 17 sagt Gott: Ihr werdet gewiß sterben, in 3, 4 die Schlange: Ihr werdet gewiß nicht sterben. Hier steht kontradiktorisch Aussage gegen Aussage. In 3, 13 legt nun J dem Weibe das Wort in den Mund: „Die Schlange hat mich belogen (הִשִּׁיאַנִי) und ich aß." Es mag sein, daß dieser Ausspruch: „Die Schlange hat mich belogen" im Munde der Eva nur als der Ausdruck einer allgemeinen Enttäuschung über die Art zu nehmen ist, wie sich das Schlangenwort von 3, 4 f.: „Ihr werdet gewiß nicht sterben . . ., ihr werdet wie Gott sein" traurig erfüllt hat. Für jeden Fall ist der Vers ein bindendes Moment nicht bloß dafür, daß es der Absicht des Verfassers durchaus widerspricht, wenn man die Lüge von der Schlange wegnimmt[2] und auf die Seite Gottes verlegt, sondern überhaupt dafür, daß Gn 2, 17 nicht lediglich die Androhung des sofortigen, d. i. eines bloß vorzeitigen Todes ist[3].

Die Hypothese der mildernden Abänderung läßt den Ernst und die Wahrheit der Gottesdrohung unangetastet. Nach ihr erleidet aber der barmherzige Gott einen Umfall. Nach Gunkel hat der alte Erzähler die Schwierigkeit, welche moderne Erklärer in der Nichterfüllung der göttlichen Worte finden, nicht so stark empfunden; befragt, hätte er vielleicht geantwortet, Gott bleibe Herr seiner Worte oder in seiner Güte habe ihn sein strenges Wort später gereut. „Er wird eine besondere Barmherzigkeit Gottes darin gesehen haben,

---

1) Connexion 133: 'What we have chiefly to object in this interpretation of the sanction of God's law is that it makes the biblical author charge God with a lie, whilst on the other hand all agree in extolling the moral standard of that same author as a very high one?' Ibid. 134: 'Why should he have thundered only with false threats, when in truth such dreadful penalties were in store for the sinner.'

2) Vgl. z. B. Tennant, welcher p. 43 so weit geht, die Schlange des Paradieses als 'a power beneficent to man' zu bezeichnen.

3) Gegen die oft mit dieser Hypothese verbundene spezielle Annahme, Gott habe die ersten Menschen dadurch von dem Genuß des Baumes abschrecken wollen, daß er seinen Früchten Giftwirkung zuschrieb, hat schon Dillmann gesagt (Genesis 36): „In diesem Fall wäre er einfach ein Baum des Todes und auch so zu nennen." Das Verbot Jahves (2, 17) enthält in der Tat kein einziges Wort, welches Adam zur Vermutung hätte bringen können, daß der Baum und seine Früchte durch ihre natürliche Wirkung dem Leben schädlich seien. Der Name, welchen Gott dem Baum gibt, führt von einer solchen Vorstellung sogar entschieden ab. Die Ausdrücke, in denen der göttliche Befehl gegeben wird, zeigen, daß nicht eine natürliche Folge des Genusses, sondern eine positive d. i. durch positives Gesetz für den Fall des Ungehorsams sanktionierte Strafe der Gegenstand der Drohung ist. Vgl. v. Hoonacker a. a. O. 136.

daß er nachher dies Wort nicht in Erfüllung gehen ließ[1].“ Auch nach Skinner[2] ist dieser Weg der Erklärung der beste.

Man kann zunächst darauf hinweisen, daß diese Annahme eines göttlichen Stimmungswechsels nicht notwendig die paulinische Auslegung der Genesiserzählung ausschließen muß. Es wäre der Fall denkbar, daß auch derjenige Tod, der ohne die Sünde überhaupt nicht eingetreten wäre, in Gn 2, 17 schon für den Tag der Übertretung angedroht, aber zuletzt vom barmherzigen Gott verschoben worden wäre. Der katholische Exeget Hummelauer S. J. hat wirklich diese Ansicht vertreten[3]. Allein vom Texte der Genesiserzählung aus beurteilt, dürfte auch diese Hypothese abzulehnen sein. Der Schriftsteller hat die Erlaubnis, seinen scharfsinnigen Leser manches zwischen den Zeilen lesen zu lassen, aber es gibt in dieser Freiheit Grenzen. Die Abänderung der Todesdrohung von 2, 17, die so beherrschend und furchterregend (vgl. 3, 3) am Eingang der ganzen Erzählung steht, hätte doch wenigstens angedeutet werden müssen. Aus dem dreifachen schweren Strafurteil in Gn 3, 14—19 spricht aber im Gegenteil immerhin soviel sittliche Strenge und beleidigte Majestät, daß sich die Annahme einer Milde, welche die Strafe abändert, durchaus nicht nahelegt, — wie auch v. Hoonacker bemerkt: “The tone in which the threefold doom is pronounced, Genesis III, 14 ff., does not at all indicate a mitigation of the penalty first intended[4].”

Ebenfalls mit Beseitigung der paulinisch-traditionellen Erbtodauslegung ist vereinzelt versucht worden, die Schwierigkeit dadurch zu lösen, daß man 2, 17 vom geistigen Tod verstand, der im Augenblick der Sünde eingetreten sei. So neuerdings Edm. Hoppe[5]. Wie König richtig sagt, scheitert diese Erklärung schon an der Wortbedeutung des מות[6]. Auch Gesenius (s. v. מות) führt keine

---

[1]) Genesis 10.

[2]) P. 67: ‘The simple explanation is that God having regard to the circumstances of the temptation changed His purpose and modified the penalty.’ Man hat früher — so Hoffmann, Baumgarten, vgl. M. Baumgarten, Theol. Kommentar z. Pentateuch I, Kiel 1843, 43 — die Abänderung der Strafe mit der inzwischen erfolgten Erschaffung des Weibes in Beziehung gebracht. Es braucht nicht mehr betont zu werden, daß eine solche Beziehung im Text nicht den geringsten Anhaltspunkt hat.

[3]) P. 141: „Uti a veracitate et fidelitate non recedit, qui maius promissis concedit praemium, ita neque qui leviorem quam minatus erat infligit poenam. Mortem illico secuturam minatus erat Deus: mox sententiam benignus exsequi differt.“

[4]) Connexion 132. Auch Bennewitz 241 lehnt diese Annahme ab.

[5]) Mitteilungen der Vereinigung positiver Religionslehrer, 1916, Nr. 2 — zitiert bei König, Genesis 212.

[6]) A. a. O. 212 Fußnote.

einzige Stelle an, in welcher das Verbum ein geistiges Sterben bedeuten würde. Zu dieser philologischen Schwierigkeit kommt eine ebenso entscheidende kontextliche: In 3, 22b wird die Bedeutung des leiblichen Todes für Gn 2, 17 „direkt vorausgesetzt“ [1] (König). Es erscheint mir ferner auch kaum glaubhaft, daß das Wort, mit dem Eva in 3, 3 die Gottesdrohung wiederholt, nach der Absicht des J vom geistigen Sterben zu verstehen wäre. Da man dem Verfasser in einer Erzählung, die vierzig Verse umfaßt, eine einheitliche Vorstellung in bezug auf den Tod, von dem er redet, zuschreiben muß, so ist auch darin noch einmal die Richtung bezeichnet, in welcher 2, 17 auszulegen ist. So weist alles darauf hin, daß das Todesverhängnis, welches drohend über der Erzählung von der ersten Menschensünde steht, nicht das des geistigen, sondern des leiblichen Todes ist.

Wir ziehen die Schlußfolgerung: Gn 2, 17, im nächstliegenden Sinne als Androhung eines bloß vorzeitigen, sofortigen Todes verstanden, schafft, sobald man es in den Kontext stellt, einen Widerspruch, und es gibt keine haltbare Hypothese, die diesen Widerspruch zu überbrücken vermöchte. Derjenige Sinn von 2, 17 also, der sich, wenn man den Vers rein für sich betrachtet, zunächst ergeben möchte, erweist sich angesichts des Zusammenhangs als unbrauchbar.

Die Konsequenz, die daraus hervorgeht und in der Geschichte der Auslegung immer wieder — vom Buch der Jubiläen [2] angefangen bis zu den neuesten Kommentaren — daraus gezogen wurde, ist, daß man für Gn 2, 17 einen Sinn suchen muß, den der Wortlaut des Verses gestattet und der sich zugleich widerspruchslos in das Ganze des Zusammenhangs eingliedern läßt. Die beiden Ausdrücke, die in dieser Richtung eine gewisse Biegsamkeit aufweisen, sind בְּיוֹם und מוֹת תָּמוּת.

Wie das hebräische Lexikon ausweist [3], ist der Ausdruck בְּיוֹם

---

[1]) Der Mensch wird aus dem Paradies vertrieben, „damit er nicht . . . von dem Baum des Lebens nimmt und ißt und e w i g l e b t“.

[2]) Das Buch der Jubiläen löst die Schwierigkeit sehr originell mit Hilfe des biblischen Gedankens, „daß tausend Jahre vor Gott wie ein Tag“ sind (s. Ps 90, 4 und vgl. 2 Petr 3, 7). Adam muß wegen der Drohunng Gn 2, 17 siebzig Jahre vor seinem tausendsten Lebensjahr sterben: „denn tausend Jahre sind wie ein Tag im Zeugnisse der Himmel . . . deshalb hat er die Jahre dieses Tages nicht vollendet, sondern ist an ihm gestorben.“ Jub. 4, 30. Vgl. ganz im Gefolge dieser Idee der Jubiläen bei Just. Mart., Dial. c. Tryph. 81 (Migne, P. gr. 6, 670): „Cum Adae dictum fuisset, quo die de ligno edisset, eo moriturum, mille illum annos non implevisse scimus.“

[3]) Vgl. Gesenius-Buhl; E. König, Hebr. und aram. Wörterbuch 2u. 3 1922, je s. v. יוֹם.

mit folgendem Infinitiv keineswegs immer im wörtlichen Sinne = „an dem Tage, wo" zu nehmen [1], sondern in vielen Fällen hat sich seine Bedeutung, bis zur Aufgabe jeder Fixierung auf einen bestimmten Tag, verflüchtigt, so daß die Phrase sehr oft zur bloßen allgemeinen Zeitpartikel wurde = „zu der Zeit, wo, wann" oder „als" [2]. Wendet man diese lexikalische Möglichkeit auf das בְּיוֹם in Gn 2, 17 an, dann ergibt das einen ersten Weg, auf dem sich der Widerspruch zwischen der Gottesdrohung und ihrer Nichterfüllung glatt beseitigen ließe. Gn 2, 17 ist dann nicht mehr die Androhung des sofortigen, d. i. für den Tag der Übertretung in Aussicht gestellten Todes, sondern des Todes überhaupt, der nach getaner Sünde — gleichgültig zu welcher nähern Zeit — eintreten soll. Eine Reihe von Exegeten hat diesen Weg für gangbar gehalten [3]. Albert hat allerdings gegen diese Lösung ein sehr ernstes Argument vorgeführt. Obwohl er die lexikalische Möglichkeit der allgemeinen Bedeutung des בְּיוֹם grundsätzlich zugesteht und für einige Fälle fordert [4], lehnt er sie für Gn 2, 17 (und Ex 10, 28) sehr entschieden ab. Im Unterschied von allen andern Fällen, wo das Adverb einen reinen Temporalsatz vertrete, verliere es hier (und in Ex 10, 28), wo es in einen Kausalsatz eingebettet stehe, überhaupt jeden temporalen Charakter und werde zu einem reinen Bedingungssatz, sobald man es als allgemeine Zeitpartikel = „wann" (Dillmann) oder „sobald, wenn" (Holzinger) zu übersetzen suche. Das temporale בְּיוֹם komme auf diese Weise überhaupt nicht mehr zur Geltung [5]. Allein der Einwand ist nicht entscheidend. Wenn man 2, 17 in der Form der Gleichzeitigkeit übersetzt, die Albert seiner Kritik zugrunde legt: „wenn ihr davon esset, werdet ihr sterben", dann drängt sich allerdings, da die Handlung in der Zukunft liegt, das konditionelle Verhältnis der beiden Satzteile so sehr vor, daß der temporale Sinn der Partikel kaum mehr empfunden wird. Allein wie im Js 11, 16 [6] das בְּיוֹם עֲלֹתוֹ ein der Handlung des übergeordneten Satzes gegenüber vergangenes Ereignis bedeutet, so steht nichts im Wege auch

---

[1]) So wird es z. B. Gn 21, 8 verwendet.

[2]) Vgl. z. B. Ex 10, 28; Gn 2, 4; Ex 6, 28; Nm 3, 1: „Dies sind die Nachkommen Aarons und Moses' zu der Zeit, da Jahve auf dem Berge Sinai mit Moses redete (בְּיוֹם דִּבֶּר);" Js 11, 16: So gibt es eine Straße für den Rest seines Volkes, . . . wie eine solche für Israel vorhanden war zu der Zeit, da es aus Ägypten heraufzog (בְּיוֹם עֲלֹתוֹ)."

[3]) Vgl. Hetzenauer 540: „quo die, i. e. quando; Dillmann 63; Holzinger 28; Bennewitz 240.

[4]) Für Nm 3, 1 und Js 11, 16. Vgl. Zu Gn 3, 17—19, 6.

[5]) A. a. O. 6.

[6]) Vgl. auch 3 Kg 2, 37.

in Gn 2, 17 das בְּיוֹם אֲכָלְךָ in vorzeitigem Sinne zu nehmen, und Albert hätte nur statt des Futurs das Futurexakt einzusetzen brauchen: „sobald wenn" oder einfach „wenn" oder „nachdem" oder „zu der Zeit, da (בְּיוֹם) du davon gegessen haben wirst, wirst du sterben", um zu erkennen, daß im Falle der allgemeineren Fassung die temporale Funktion des בְּיוֹם keineswegs so restlos verloren geht, wie er anzunehmen geneigt ist. Albert will seinen Einwand in der Richtung seiner Auffassung von 2, 17 auswerten: es handle sich um die Androhung des sofortigen Todes[1]. Daß Eva dort, wo sie sich auf die Todesdrohung bezieht (Gn 3, 3), jede zeitliche Anberaumung wegläßt, scheint aber doch ein nicht zu unterschätzendes Moment dafür zu sein, daß nach der Absicht des Verfassers das בְּיוֹם, d. i. das sofortige Eintreten des Todes, sicherlich nicht die Spitze der göttlichen Drohung sein soll.

Aber man lasse בְּיוֹם in seiner ursprünglichen Bedeutung, in welcher es den Tag festsetzt. Es gibt einen andern Weg, die Schwierigkeit zu überwinden, der sich mehr an das מוֹת תָּמוּת hält. Statt, wie es Albert tut, Ex 10, 28 zur Erklärung heranzuziehen, bevorzugen wir[2] die Analogie eines andern Verses, der sich in der Simei-Erzählung des ersten (dritten) Königsbuches findet (3 Kg 2, 36 ff.). König Salamo verbietet Simei unter Todesstrafe, Jerusalem zu verlassen. Er kleidet seine Drohung in die Worte (2, 37): „An dem Tage, da du hinausgehst und den Bach Kidron überschreitest, — merke dir wohl — mußt du gewiß sterben": „בְּיוֹם צֵאתְךָ ... יָדֹעַ תֵּדַע כִּי מוֹת תָּמוּת." Der Aufbau ist ganz ähnlich demjenigen von Gn 2, 17. Das בְּיוֹם mit Infinitiv und das מוֹת תָּמוּת, die zwei Bestandteile der göttlichen Drohung in der Genesis, werden hier nur durch das יָדֹעַ תֵּדַע כִּי unterbrochen. Allein schon v. Hoonacker hat gezeigt[3], daß diese Worte nicht etwa das Hauptverbum darstellen, also nicht eine Erkenntnis bezeichnet werden soll, die am Tag des Hinausgehens Platz greift, sondern daß die Worte vielmehr ein Schaltebegriff im Sinne eines präsentischen Imperativs sind: „An dem Tage, da du hinausgehst . . . — das sollst du (jetzt) wohl wissen —, wirst du sicher sterben." Die Stelle gleicht der Genesisstelle noch in einer

1) A. a. O. 6: „Jede Übersetzung, die das בְּיוֹם zwar wiederzugeben sucht als allgemeine Zeitbestimmung, wodurch dann aber der temporale Charakter ganz verloren geht und ein Bedingungssatz daraus wird, ist unberechtigt. Es ist also in 2, 17 b mit dem sofortigen Tod nach dem Genuß gedroht."

2) Mit v. Hoonacker, der zuerst diesen Weg mit Erfolg ging. Vgl. Connexion 134 ff.

3) v. Hoonacker verweist auf die Absicht der salomonischen Warnung und auf Stellen wie Gn 20, 7; 15, 23; Jos 23, 13; 1 Sm 28, 1.

andern entscheidenden Hinsicht: auch die königliche Drohung von 3 Kg 2, 37 geht streng wörtlich hinsichtlich der Tagfixierung nicht in Erfüllung. Simei verläßt die Stadt, geht nach Gath; der König erfährt es, läßt ihn rufen, verhört und verurteilt ihn — er wird hingerichtet. Das alles läßt sich nicht zwischen einen Morgen und Abend spannen — die Todesdrohung erfüllt sich, aber nicht „am Tage des Hinausgehens". Gleichwohl wird man hier schwerlich einen Widerspruch suchen. Man könnte auch in diesem Verse das בְּיוֹם in einem allgemeineren Sinne verstehen. Aber noch besser dürfte die Lösung werden, wenn wir das בְּיוֹם in seinem ursprünglichen Sinn belassen und dafür vermuten, es sei dem König überhaupt nicht so sehr um die Anberaumung der Exekution gewesen, als vielmehr darum, seinem Untertanen in scharfer Form zum Bewußtsein zu bringen, daß er vom Tage des Ungehorsams an ein Todgeweihter, ein dem Todesurteil Verfallener sein werde: „An dem Tage, da du hinausgehst — merke dir das wohl —, (gilt für dich:) du sollst des Todes sterben." Übertragen wir das Ergebnis auf Gn 2, 17, so erhalten wir auch dort einen glatten Sinn: „An dem Tage, da du davon issest, (gilt für dich das Urteil:) du wirst des Todes sterben[1]."

---

[1]) Vgl. ähnlich v. Hoonacker: "On the day that thou eatest thereof thou standest under death-doom; death-penalty shall stand fixed against thee." A. a. O. 135 f. Die Lösung berührt sich mit der in der Geschichte der Auslegung öfter vertretenen Deutung des תָּמוּת = „du wirst sterben müssen" oder „du wirst dem Tode verfallen sein". Vgl. z. B. Bellarmin 316: „. . . nihil aliud significare nisi morti obnoxius eris"; auch Hoberg, Genesis 33, der sich an Calmets Wort anschließt: „necessitatem tantum subeundae mortis designat." Vgl. auch noch Dier 28: „Es wird für dich der Tod daraus folgen." Nach Bennewitz 240, welcher geneigt ist, das בְּיוֹם im weiteren Sinn als allgemeine Zeitangabe zu nehmen, hat „doch der Tag der Übertretung seine tief einschneidende Bedeutung: von dem Tage an ist der Mensch dem Tod verfallen".

Die von Symmachus vertretene (θνητὸς ἔσῃ), von Hieronymus gelobte (vgl. Quaest. hebr.: melius interpretatus est Symmachus dicens: mortalis eris) neuerdings von Tappehorn 73 angenommene Deutung = „du wirst sterblich werden" ist weniger textgemäß — vgl. Bennewitz 238 — und könnte leicht die Anschauung voraussetzen, daß der Mensch vorher im Besitze einer anerschaffenen, natürlichen Unsterblichkeit gewesen sei. Vgl. daher Hummelauer 141: „Textus ita verti nequit, et praeterea mortalis erat homo, sive peccaret sive peccato abstineret." — Etwas weit hergeholt ist die Deutung: der Tod beginne schon tatsächlich am Tag des Genusses in den menschlichen Mühen und Leiden, die seine Vorboten sind. Vgl. Bennewitz 241: „Die Mühen und Leiden, die dem Menschen als Strafe zudiktiert werden, sind Boten des Todes, die immer wieder anklopfen und ihn in Erinnerung bringen. Darin tritt das Todesverhängnis in Erscheinung." So

Die göttliche Drohung muß einen Nerv haben. Wenn — wie wir sahen, daß manche Exegeten annahmen — der Kern der Gottesdrohung darin läge, daß im Falle der Übertretung der Tod, der sonst später eingetreten wäre, vorzeitig, nämlich sofort erfolgen sollte, so hätte die Drohung immerhin eine Seele. Das wäre, wo man nicht natürliche Giftwirkung annimmt, jene Todessanktion, die auch das menschliche Strafgesetzbuch als höchste und fürchterlichste Sanktion kennt. Wir haben aber gefunden, daß diese Erklärung von 2, 17 unhaltbar ist, weil sich die Drohung in diesem Sinne nicht erfüllt und weil es keine Hypothese gibt, welche die Schwierigkeit dieser Nichterfüllung befriedigend hinwegdeuten könnte.

Es blieb uns nur der Weg, Gn 2, 17 innerhalb seiner philologisch möglichen Auslegungen umzudeuten: entweder in dem Sinne: „Sobald du davon issest, wirst du sterben müssen" — oder in dem andern: „An dem Tage, da du davon issest, tritt für dich das Urteil in Kraft: du wirst sicherlich sterben." Worin liegt aber bei dieser Art der Erklärung die Pointe der Drohung? Welches ist hier die Strafe, die der erste Mensch für seine Übertretung erleiden soll? Die Frage ist überaus wichtig, weil hier, wie ich glaube, die paulinische Auslegung vom „Tod, der durch die Sünde kam", ihre tiefste Berechtigung empfängt; denn Gn 2, 17 verliert jetzt seine Spitze, wird gegenstandslos und inhaltslos, wenn man es nicht als Androhung eines Todes versteht, der ohne die Sünde überhaupt nicht eingetreten wäre. Was soll die Drohung: Nach der Sünde wirst du sterben müssen, wenn der Mensch vor der Sünde es ebenso mußte? Was soll es Schreckendes enthalten: Vom Tage der Sünde an schwebt ein מוֹת תָּמוּת über deinem Haupte, wenn dieses Todesurteil schon vor und auch ohne die Sünde die Wege des Menschen umschattete? Der Mensch ist vor der Sünde unsterblich, der Tod soll erst die Folge der Sünde sein — das ist das Postulat einer widerspruchslosen, geradlinigen Exegese von Gn 2. 3, und Gn 2, 17 fällt inhaltslos aus dem Ganzen des Zusammenhangs, wenn man dem Erklärer die Erlaubnis entzieht, dem Verse diesen Gedanken unterzulegen.

Die physiologische Anthropologie, die Geologie und nochmals die Exegese greifen diese paulinische, traditionelle Auslegung vom positiven, historischen Ursprung des menschlichen Todes an. Die Physiologie sagt: Der Mensch vor der Sünde war physio-

---

mehrere, u. a. schon Tirinus: „Adamum eodem, quo peccavit momento, coepisse mori corpore, nempe longa illa phthiseos seu internae corruptionis morte, qua . . . vix nati morimur et ad interitum ducimur." Bei Hummelauer 141; hier auch Beurteilung. Weiteres zur Geschichte der Auslegung siehe bei Tappehorn 72 f.; Hummelauer 141; auch Bennewitz 238 f.

logisch das, was er nach der Sünde war und heute ist, d. i. ein Organismus, der blüht, sich verbraucht, altert, stirbt. Die Geologie weist nach, daß der Tod schon lange bevor ein Mensch lebte, „in der Welt war“ [1]. Die Exegese führt Gn 3, 19 vor. In diesem Verse (wie in 2, 7a) werde vom Verfasser selbst — in diametralem Gegensatz zu jener Auslegung — der Tod davon abgeleitet, daß der Mensch aus Erdenstaub ist [2] — d. i. von seiner natürlichen, physiologischen Anlage. Der Jahvist sei so weit entfernt von der Anschauung, daß der Tod erst als Strafe für die Sünde in die Welt gekommen sei, daß er ihn sich (in 3, 19) vielmehr von Anfang an mit der Natur des Menschen gegeben denkt. Der Tod werde in dieser Stelle geradezu als der natürliche Abschluß des Lebens genannt, — nicht als Strafsentenz, sondern „als Zeitangabe, bis zu welcher der Fluch [der Lebensplage] sich wirksam zeigen soll“ [3].

Dieser Einwand hat keinen Gegner. Die traditionelle Exegese, welche Gn 3 von dem durch die Sünde Adams verursachten Tod versteht und gegen welche sich der Einwand hauptsächlich richtet, nimmt selber an, daß der Mensch auch vor der Sünde schon sterblich war und hat nie behauptet, daß nach der Anschauung, die das dritte Genesiskapitel vom Sterben des Menschen hat, die Unsterblichkeit vor der Sünde den ersten Eltern natürlich gewesen sei. Daß die Unsterblichkeit des ersten Menschen natürliche Anlage war, ist ein verworfener Satz des Baius [4]. Physiologie, Geologie, Kritik einerseits, die traditionelle Exegese und Dogmatik anderseits können in dieser Frage deswegen nicht aufeinanderstoßen, weil sich ihre Aussagen auf verschiedenen Gebieten bewegen: die Aussagen der ersteren auf dem Gebiet des durch die Natur Angelegten, die der letztern auf dem des durch die Präternatur Aufgehobenen. Von Augustinus [5]

---

[1]) Siehe dazu Bruston 60 f.: Paulus sei mit seiner Auslegung von Gn 3 in den irrigen geologischen Ansichten seiner Zeit befangen gewesen. Unterdessen habe die Geologie nachgewiesen, daß der Tod nicht erst die Folge der Sünde sei.

[2]) Stade 202, Note 1. Tennant 118 sagt hierüber: "It would seem that death is presupposed, in Gen III 19 . ., to be a natural consequence of man's earthly origin; in other words, death was decreed for man from the first."

[3]) Albert, Zu Gn 3, 17—19, 11; ebenso nochmals p. 12.

[4]) Der 78. der verworfenen Irrtümer des Baius lautet: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio. Vgl. Denz. [11] (1911) 1078 u. De Rubeis 226.

[5]) De Genesi ad litt. l. 6, c. 25 sagt er prägnant: „Mortalis erat [homo] conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris.“ CSEL 28, 197).

über Thomas [1], de Rubeis [2] bis zu Hummelauer S. J., Lagrange O. P., v. Hoonacker [3] hat es die katholische Exegese von Gn 3 als den Kern der jahvistischen Lehre vom Tod erkannt, daß der seiner Natur nach sterbliche Staubmensch nur durch ein präternaturales, d. i. außerordentliches göttliches Heilmittel vor dem Sterben bewahrt bleiben sollte. Hummelauer hat zu Gn 2, 7 das sehr treffend so ausgedrückt: „Dicitur ‚pulvis', quo eius distinctius effertur naturalis mortalitas; fuisset autem homo natura mortalis, etiamsi Dei beneficio a morte mansisset exemptus; fuisset pulvis, etiamsi non fuisset ei in pulverem revertendum [4]."

Diese traditionelle Exegese würde nur dann in Frage gestellt werden und unsere Auslegung von Gn 2, 17 im Sinne einer ursprünglichen bedingungsweisen Unsterblichkeit wäre nur dann "difficult in the face of Gen III 19" (Charles)[5], wenn sich in der An-

[1]) De malo qu. 5 a. 5.

[2]) p. 226 f. — Vgl. ebenso Nic. v. Lyra: Quamvis corpus Adae fuerit compositum ex contrariis et sic naturaliter corruptibile: tamen per donum originalis iustitiae sibi datum a deo in sua conditione poterat non mori. (Zu Röm 5, 12.) Dionys. Carth.: Quamvis mors sit naturalis homini, considerando naturam corporis sui ex contrariis compositam, tamen si non peccasset, mortem non incurrisset ex dono gratiae seu virtute originalis iustitiae. (P. 43).

[3]) Hummelauer 127; Lagrange, L'innocence 356: La mort est représentée ici à la fois comme naturelle à l'homme, à cause de son corps, et comme une pénalité qui ne l'aurait pas atteint s'il était resté dans l'amitié de Dieu. So stellt auch v. Hoonacker, wo er von 3, 19 spricht, fest (Connexion 142): "Immortality was never conceived of by the author as having been man's natural condition." — Godet (protestantisch) macht sich in seinem Kommentar zum Römerbrief (I 261 f.) selbst den Einwand: Die Geologie beweise, daß der Tod schon vor der menschlichen Sünde auf der Erde herrschte; nun sei aber der Leib des Menschen nicht wesentlich von dem des Tieres verschieden und daraus scheine zu folgen, daß der Eintritt des Todes in die Menschheit seine Ursache in der Beschaffenheit des Leibes selbst habe. Godet sagt zu diesem Einwand — das Gn 3 Gegebene aus der paulinischen Gedankenwelt ergänzend — daß eine ursprüngliche Sterblichkeit des menschlichen Leibes und der tatsächliche Eintritt des Todes durch die Sünde nichts Widersprechendes haben. „Wenn nämlich der Mensch nicht gesündigt hätte, wäre er durch die Teilnahme an einem höhern Leben in der Gemeinschaft Gottes von dem natürlichen Gesetz der Auflösung, welches seinem Leibe anhaftet, bewahrt geblieben. Diese Mitteilung von oben hätte aus seinem Ausgang aus dem Leben eine herrliche Umwandlung gemacht." (P. 262).

[4]) A. a. O. — Wenn das Milevitanum (416) und das Carthaginiense (418) denjenigen verurteilen, der sagt: Adamum primum hominem mortalem fuisse (Denz.[11] [1911] 101), so ist nicht nötig zu betonen, daß die beiden Konzilien nicht die These von der natürlichen Sterblichkeit Adams treffen, sondern nur den Glauben an die präternaturale Unsterblichkeit unsres Stammvaters verlangen.

[5]) The Apc of Bar. 45.

schauungswelt des Verfassers von Gn 2 u. 3 wirklich nicht die Vorstellung nachweisen ließe, daß die natürliche Sterblichkeit des Staubmenschen durch irgendein präternaturales Heilmittel aufgehoben sein sollte. Diejenigen, welche 3, 19 in solcher Übergebühr gegen 2, 17 in die Wagschale warfen, haben aber stets 3, 22 zu sehr übersehen. Die Idee der ursprünglichen Unsterblichkeit ist in Gn 2 u. 3, wie dieser Vers zeigt, zu innerst mit der Idee des Lebensbaumes verbunden. Der Mensch wird aus dem Paradiese vertrieben, „daß er nicht auch von dem Baume des Lebens nimmt und ißt und immerdar lebt". Man mag den Baum des Lebens nehmen wie man will — als wirklichen Baum [1] oder als Symbol einer gnädigen Gottesgabe [2] —, für jeden Fall ist er dem J das große Antipharmakon der Sterblichkeit und die Entziehung seiner Frucht der Anfang, man kann sagen: das Wesen des Todverhängnisses. In der Form eines Heilmittels, welches fortwährend jenen dunklen natürlichen Mächten des Verfalls entgegengewirkt hätte, die endlich zum Tod führen, wäre hier für den Menschen von Gott ein bleibender Schutz gegen den Tod bereitet gewesen [3]. Weil der Mensch, aus dem Paradies vertrieben, den Zugang zum Lebensbaum nicht mehr hat, ist er von nun an dem Tode preisgegeben [4]. Hier reichen sich der Jahvist und Paulus die

---

[1]) So bes. die Anhänger der historisch-buchstäblichen Auffassung; vgl. bes. Hetzenauer 540.

[2]) Symbolisch nimmt den Baum z. B. Lagrange, L'innocence 364.

[3]) Vgl. v. Hoonacker, Connexion 143. — Diese Bedeutung des Lebensbaumes im Organismus der jahvisitischen Erbtodidee gibt Augustinus, De civ. Dei l. 13 c. 20 (CSEL 40, 644) mit den Worten an: „qui status [scil. ut senio non veterascerent] eis de ligno vitae . . . mirabili Dei gratia praestabatur." Vgl. auch De Gen. ad litt. l. 6, 25 (l. c. 28, 197) .— Vgl. Thomas, 1, q. 97, a. 4. — Tappehorn a. a. O. 92 sagt: Der Mensch verlor das Paradies und mit demselben den Baum des Lebens, von dessen Genuß er sich die Unsterblichkeit des Leibes erhielt; jetzt mußte er, sterblich geworden, von der Erde essen, er verfiel dem Tode und mußte im Tod der Erde wiedergeben, was von der Erde genommen war." — Vgl. Dier 32. — Lagrange, L'innocence 347 sagt zu 2, 17. « La menace indique seulement que l'homme sera privé du privilège qu'il avait de ne pas mourir tant qu'il était librement admis à se nourrir de l'arbre de vie. » — So auch viele akatholische Exegeten; vgl. u. a. Dillmann, Genesis 78; Godet, Römerbrief I 250 (gegen Oltramare); Schultz 550: „Die Vertreibung vom Lebensbaum ist selbst ‚Tod' im weitesten Sinn des Wortes." Bennewitz 242.

[4]) Budde (Urgeschichte 48 ff.) und seit ihm mehrere z. B. Gunkel, Holzinger haben den Gedanken des Lebensbaumes als eine spätere Auftragung auf die Urschicht der Erzählung bezeichnet. Buddes Beweise hat schon Feldmann widerlegt (p. 50—54). Vgl. auch König, Genesis 221 f. Gerade unsre Art, Gn 3 von 2, 17 aus zu betrachten, vermag, wie mir scheint, erneut zu zeigen, daß der Lebensbaum in keiner Weise zum überflüssigen „Inventar" des Paradieses gehört: Gn 2, 17

Hand: Durch die Sünde, die den Menschen aus dem Paradies und damit zugleich vom Lebensbaum vertrieb, kam der Tod in die Welt.

Wenn so Adams Tod die Folge seiner ersten Sünde ist, dann bedarf es nicht mehr eines langen Beweises, daß auch der Tod aller Menschen nach der Grundvorstellung dieses Kapitels in seiner letzten Ursache auf diese Sünde zurückgeht. Die ätiologische Anlage der Erzählung drängt sich dem Leser so offen und unmittelbar auf, daß auch die Kritik sie einschlußweise [1] oder ausdrücklich [2] anerkannt hat. Die großen quälenden Rätsel und die herben Schicksale des Menschenlebens finden in der Untat der Stammeltern ihre Erklärung. Mit Adam und Eva bleibt auch ihr Nachwuchs auf die harten Wege außerhalb Edens geworfen, und, wie der Schmerz der gebärenden Mutter und der Schweiß des Bauern, der mit seinem Boden ringt, — so geht auch der Tod auf die ganze Menschheit über, der, seit sie mit ihrem Stammvater vom Lebensbaum abgeschnitten ist, das gottgegebene Mittel der Verjüngung fehlt. So kam auch nach dem J durch die Sünde „der Tod auf alle" und „des Einen Fall war die Ursache, daß die Vielen starben" [3].

Der Herzpunkt des katholischen und (nach der traditionellen Auslegung von Röm 5, 12 ff.) paulinischen Erbsündedogmas, d. i. der Gedanke, daß infolge der Sünde Adams alle Menschen Sünder sind, in einem sündigen Zustand zur Welt kommen — oder daß in Adam das ganze Geschlecht sündigte [4], gehört nicht in den Vorstellungskreis des J. Die Zurechnung der Adamssünde an das ganze Geschlecht im Sinne einer sich forterbenden Sündigkeit, überhaupt der Gedanke eines Zusammenhangs der späteren Sündhaftig-

---

fügt sich nur widerspruchslos in den Zusammenhang, wenn man eine ursprüngliche Unsterblichkeit voraussetzt. Wegen 3, 19 (und 2, 7) ist es unmöglich, dem J die Vorstellung einer natürlichen ursprünglichen Unsterblichkeit zuzuschreiben. Die Vorstellung einer präternaturalen Unsterblichkeit aber erscheint bei ihm einzig mit der Idee des Lebensbaumes verbunden. So wird dieser zu einem organischen Element der Erzählung.

[1]) Der ätiologische Charakter der Erzählung wird stillschweigend überall dort angenommen, wo man in Gn 3 „Wohl und Wehe des menschlichen Lebens erklärt" findet. Vgl. z. B. Tennant 11; Köberle 61; Bennewitz 227; Clemen, Religionsgesch. Erkl. 140.

[2]) Nach Gunkel, Genesis 29 ist Gn 3 ein ätiologischer Mythus. Die Begebenheit ist dem Erzähler so wichtig, „weil sie Folgen gehabt hat, die bis heute andauern. Jahve hat einen Fluch gesprochen, der fortwirkt bis in die Gegenwart". (A. a. O. 20).

[3]) . . . εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν Röm 5, 12; — τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον Röm 5, 15.

[4]) Vgl. Röm 5, 19 und 12 d (nach der traditionellen Exegese dieser Stelle).

keit mit der ersten Sünde ist auf der dritten Seite der Genesis mit keinem Wort angedeutet. Es würde zu weit führen, hier alle Folgen, welche die Sünde Adams nach Gn 3 über den Menschen bringt, in dieser Hinsicht zu zergliedern — es genügt festzustellen, daß selbst dann, wenn man alle diese Elemente in derjenigen Auslegung nehmen wollte, in der sie sich am meisten in die Richtung des Erbsündedogmas fügen, der Kerngedanke des Erbsündebegriffes nirgends erreicht würde[1]. J kennt eine Erbstrafe, die von der ersten Sünde her das Geschlecht trifft, aber keine Erbsündigkeit[2]. Auch im gan-

---

[1]) Auch die „doppelte Gottebenbildlichkeit", die nach dem Sündenfall zur einfachen Gottebenbildlichkeit werden soll, läßt sich nicht in dieser Richtung auswerten. Es handelt sich um folgendes: Nach der LXX wie nach dem MT Gn 1, 26 wird der Mensch „nach dem Bild und der Ähnlichkeit" (κατὰ εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν — בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ) erschaffen; von Gn 3 an kehrt dagegen nach der griechischen Bibel zur Bezeichnung des Ebenbildes nur noch der erstere Ausdruck εἰκών wieder. Manche Kirchenschriftsteller der Väterzeit haben daher bei dem zweiten Ausdruck in 1,26 (ὁμοίωσις) an das übernatürlche Ebenbild Gottes gedacht, das durch die Sünde verloren wurde und daher von c. 3 an bei der Bezeichnung der menschlichen Gottebenbildlichkeit wegfalle. Nachdem neuerdings wieder Riedel, Alttestamentliche Abhandlungen I, Leipzig 1902 die Frage aufgeworfen hatte, hat bes. Göttsberger 34 f. gezeigt, daß diese sonst scharfsinnige Exegese philologisch und textkritisch scheitern muß. Die gebrauchten griechischen wie hebräischen Ausdrücke begründen keine solche Unterscheidung einer doppelten Ebenbildlichkeit, sind vielmehr synonym (vgl. auch Hummelauer 109, Gunkel 111), und wenn man auf den hebr. Urtext zurückgeht, so findet man, daß der Sündenfall die hier vorausgesetzte textliche Veränderung gar nicht hervorbringt. Die ὁμοίωσις דְּמוּת von 1, 26, die nach jener Auslegung vom Sündenfall an verschwinden sollte, erscheint im MT von 5, 1 und 5, 3 wieder, und zwar 5, 3 ebenso wie in 1, 26 mit צֶלֶם zu einem Doppelausdruck gepaart. Man kann diesen Argumenten Göttsbergers ein weiteres hinzufügen: Mindestens in 5, 1 ist nicht von der Gottebenbildlichkeit des gefallenen, sondern von der des neuerschaffenen Menschen die Rede. Es dürfte doch allzu weit hergeholt sein, wenn man dem Sündenfall einen solchen Einfluß auf die Schreibweise des Verfassers zuteilen wollte, daß er nun auch bei dem noch unschuldigen Menschen in einem historischen Bericht über seine Erschaffung das übernatürliche Ebenbild absichtlich verschwiege. „Die scharfsinnige biblische Begründung des doppelten Ebenbildes Gottes im Menschen hält vor einer genauen Prüfung nicht stand." Göttsberger 35, der sich in diesem Urteil auch auf Zapletal (Alttestamentliches. Freiburg i. S. 1903, 13 ff.) berufen kann. Vgl. auch Bartmann 284. 285.

[2]) Nikel 75 bemerkt daher ganz treffend, daß die Dogmatik der Erbsünde nicht direkt auf Gn 2 und 3 beruht, sondern auf der bekannten Stelle des Römerbriefs (Röm 5, 12) „welche in gewisser Hinsicht ein Kommentar zur Paradieseserzählung ist." Vgl. auch Feldmann 306 f. — Die Kritik urteilt einmütig — allerdings zum Teil vom

zen weiteren Verlauf seiner Erzählungen tritt uns nirgends die Vorstellung entgegen, die — wir können es hier schon sagen — das ganze AT nicht kennt — daß die Menschen sich um der Verschuldung Adams willen sündhaft belastet fühlten[1]. In dem Verlust des innigen Verhältnisses zu Gott, welchen Gn 3 berichtet, kann man mit Feldmann „den abstraktesten und allgemeinsten Begriff" der Erbsünde finden[2]. Für den J und seine atl Hörer und Leser wird sich aber wohl auch diese Vorstellung in dem Gedanken an das rauhe Lebens- und Todesschicksal erschöpft haben, das seit dem Gottesfluch[3] auf der edenfernen Menschheit liegt. Immerhin liegt der Erzählung von Gn 3 ein wertvoller Gedanke unausgesprochen zugrunde, an den eine spätere Stufe der Offenbarung wird anknüpfen können: der Gedanke eines gewissen (zunächst freilich noch ganz allgemein bezüglich der Straffolgen gedachten) Verflochtenseins aller in die Sünde Adams.

Das Resultat unsrer Untersuchungen über das Verhältnis von Röm 5, 12 zu Gn 3 ist folgendes: Das paulinische διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος (Röm 5, 12) ist nicht nur bezüglich der Geschichtlichkeit und des Sündencharakters, die es für das in Gn 3 erzählte Ereignis

---

Standpunkt anderer Erbsündebegriffe aus — ebenso. Vgl. z. B. Knobel 43: „Ob die Lehre von der Erbsünde sonst in der Bibel vorkommt, ist hier nicht zu untersuchen; in dem vorliegenden Stücke hat sie wenig Grund." Von dem protestantischen Erbsündebegriff aus, wornach die Erbsünde wie ein fomes peccandi ist, aus dem alles persönliche Sündigen mit Notwendigkeit erwächst, eine „angeborene Kraft der Sünde" (nativa vis ad peccandum — Melanchth., loc. theol. 19), hat die protestantische Kritik in Gn 3 oft deswegen keine Erbsündelehre gefunden, weil nach dem J die Sünde Adams „keinen Zwang zur Sündhaftigkeit" begründe — so z. B. Marti-Kayser 198 f. — oder weil sie nicht als Erklärung und Quelle der Sündhaftigkeit der Nachwelt erscheine. So sagt Schultz 583, daß man hoffen könnte, in Gn 3 eine geschichtliche Erklärung für die Erbsünde zu finden, daß aber der Verfasser weder versuche, dieselbe zu erklären, „noch sie anderseits als den zureichenden Erklärungsgrund für die spätere Sünde der Menschheit hinstelle". Tennant 10: "The idea that his sin was the source of the sinfulness of succeeding generations, or in any way an explanation of it, is altogether absent from the narrative . . . p. 11: The Jahvist writer must be said to have had no doctrine of a fall of the race in Adam as the cause of the moral evil of Adam's posterity." Vgl. außerdem noch in diesem Sinne Clemen, Lehre v. d. Sünde 166ff.; Holzinger 40 u. a.

[1]) Vgl. hinsichtlich der Patriarchengeschichte Bennewitz 214: „Sie [die Patriarchen] verraten in keiner Weise, daß sie sich Gott verhaftet fühlen für die Schuld der Protoplasten." Vgl. ebd. 210.

[2]) P. 604, indem er beifügt, daß „in unsrer Erzählung die Idee der Erbsünde nicht bestimmter ausgesprochen ist als in den parallelen Traditionen anderer Völker."

[3]) Von Gn 3, 14ff.

voraussetzt, gegenüber der Kritik im Recht geblieben; auch in bezug auf die Erbtodauslegung ist es keineswegs, wie die Religionsgeschichte behauptet hat, nötig, die spätjüdische Spekulation als einen wesentlichen umdeutenden Faktor zwischen Gn 3 und Paulus zu schieben. Auch die Erbtodauslegung ist vielmehr im Text wohl begründet und entspricht der ursprünglichen Absicht des Dokuments. Als sich im späten Judentum eine spekulierende, berufsmäßige Theologie ausbildete, da traten allerdings die in Gn 3 im Kleid der anschaulichen Erzählung enthaltenen Gedanken von Erbtod und Erbübel, wie wir sehen werden, klarer hervor und erfuhren eine besondere lehrhafte Betonung. Wir geben zu, daß der große Schüler der Synagoge von hier, wo die Erinnerungen aus seiner Lernzeit lagen, vor allem die Anregung empfing, als er diesen Gedanken an einen der Glanzpunkte seines Römerbriefs stellte. Aber indem er hierin der Exegese seiner Lehrer folgte, folgte er nicht einer textfremden Exegese von Gn 3.

Die Idee der Erbsünde im engeren Sinn (Erbsündigkeit) konnten wir beim Verfasser von Gn 3 nicht finden. Gn 3 ist die Erzählung von einer verhängnisvollen Ursünde; daß diese Ursünde zugleich Erbsünde ist, ist dem Verfasser noch nicht geoffenbart. Hier kann Gn 3 nicht die Quelle des Paulus sein — aber auch das Spätjudentum nicht. Wir werden sehen, daß die jüdische Theologie auf dem ganzen Weg ihrer Entwicklung den Nervgedanken des Erbsündedogmas: die sich von Adams Sünde her forterbende Sündigkeit nicht gekannt hat, und vielleicht wird sich uns gerade hier genau die Linie ergeben, von der aufwärts sich bei Paulus, Röm 5, 12 ff., auf uraltem Offenbarungsgut neue und vollendende Offenbarung aufbaut.

Es gibt in der Genesis zwei weitere kleine Stellen, die in ihrer Bedeutung für die Erbsündelehre sehr abweichend beurteilt worden sind. Die eine findet sich am Eingang der Sündflutserzählung, Gn 6, 5, die andere an deren Schluß, Gn 8, 21 — beide enthalten den Gedanken, daß das Dichten[1] des menschlichen Herzens „allzeit" (6, 5) oder „von Jugend auf" (8, 21) böse ist. Dieser Gedanke er-

[1]) Der im späteren theologischen Denken der Juden bedeutsam gewordene Ausdruck hiefür ist יֵצֶר von יָצַר bilden, also eigentlich das Gebilde (Ps 103, 14; Js 29, 16; Hab 2, 18). יֵצֶר לֵב ist dann eigentlich „das, was das Herz, der Geist formt" = das Dichten des Herzens. Das Wort ist also dem in 6, 5 mit ihm verbundenen מַחְשֶׁבֶת (von חָשַׁב urspr. wahrscheinlich „machen", dann „rechnen", „planen" (s. Gesenius-Buhl) synonym: „Das ganze Dichten der Gedanken ihres Herzens."

scheint in 6, 5 als die Begründung des göttlichen Zornes, der „die Menschen hinwegtilgen" (6, 7), in 8, 21 als die Begründung des göttlichen Erbarmens, das „nicht mehr alles Lebendige schlagen" will.

Wie die jüdisch-rabbinische Theologie in diesen Stellen — und darin liegt die große Bedeutung dieser Verse für die jüdische Lehrentwicklung — die fundamentalen Belege für ihre weit ausgebildete Lehre vom „bösen Trieb" sah [1], so haben auch moderne Exegeten noch in ihnen die Vorstellung einer angebornen Sünde [2]", einer „Verderbtheit der Natur" [3], ja einer „Erbsünde" [4] gefunden. Bennewitz glaubt auf Grund der beiden Stellen die Behauptung wagen zu dürfen, daß nach der Anschauung des alten Israel jeder bei seiner Geburt die allgemeine Sündhaftigkeit als ein überkommenes Erbe der Menschheit für seine Person mit auf die Welt bringt [5]. Ähnlich findet Procksch in 6, 5 eine düstere Beurteilung des Menschenwesens, durch die sich der Verfasser als einen der großen Menschenkenner der Geschichte erweise [6] und schreibt zu 8, 21 noch deutlicher, indem er zugleich diesen Vers in eine atl Gedankenreihe bringt, die er weiterhin in Ps 50 (51), 7 und Job 14, 4 dargestellt findet: „Die Erbsünde ist für J ein bereits voll empfundener Begriff, der sich nicht hinwegbeweisen läßt." [7]

In Gn 6, 5 scheinen mir solche Vorstellungen ferner zu liegen als in 8, 21. Wenn man jenen ersteren Vers sowohl im Wortlaut als im Zusammenhang betrachtet, so ist in ihm weder die Anschauung einer angebornen Sünde oder Schuld, noch auch nur diejenige einer angebornen Sündenneigung gegeben. Wie schon Clemen richtig bemerkt hat, wird „nur das Sinnen (der Gedanken) des Herzens der Menschen als böse bezeichnet, nicht das Herz selbst" [8] und eine

---

[1]) Vgl. Weber 211 und unten.

[2]) Skinner 158 "the innate sinfulness of man"; Bennewitz 164. 210.

[3]) Smend, Atl. Relig.-Gesch. 306, Note. Vgl. auch Öhler I 233.

[4]) Vgl. Hofmann, Schriftbew. I 503 ff., Strack, Genesis z. d. St. mit Keßler, Zur atl Lehre von der Sünde, in Nathanael, 1887, 1. und 2. Heft. Auch Bennewitz läßt trotz seiner Behauptung, daß sich in Israel nur die Idee einer angebornen Sünde, nicht die einer Erbsünde finde (vgl. S. 210), doch p. 164 für das in Gn 6, 5 und 8, 21 Ausgesprochene auch die Bezeichnung „Erbsünde" in einem gewissen Sinne zu.

[5]) P. 210.

[6]) P. 62.

[7]) P. 67.

[8]) Lehre von der Sünde 57. Es ist nicht richtig zu sagen, יֵצֶר מִלֵּי bedeute die „tiefinnerliche, das Herz durchdringende Natur" des Menschen (gegen F. Delitzsch, Neuer Kommentar über die Genesis, 1887 z. d. St., auf den sich auch Bennewitz 163 beruft). Von seiner ursprünglichen Bedeutung (= fictio, figmentum, Gebilde) aus zu schließen,

„angeborne" Bosheit und Neigung zum Bösen müßte eher zur Nachsicht als zum Zorne stimmen. So ist Gn 6, 5 wohl nichts weiter als ein starker Ausdruck für den Gedanken, daß in jener Zeit, die einen Zorn von den Ausmaßen des göttlichen Sündflutzornes heraufrief, die Menschen bis in ihr letztes Tun und Abzielen durchaus schlecht geworden waren. Das ist allerdings „eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit" [1], und es ist wahr, daß „die Sündhaftigkeit nicht schärfer zum Ausdruck kommen" [2] könnte — aber „Sündhaftigkeit" nicht im Sinne sündigen Seins, sondern sündigen Tuns zu nehmen. Gn 6, 5 ist ein Tatsachenurteil, ein historisches Urteil über das damalige Treiben der Menschen, aber nicht eine anthropologische Aussage [3].

In 8, 21 könnte man eher an eine angeborne sündige Natur und Neigung zum Bösen denken: als Motiv des göttlichen Erbarmens wäre ein angeborenes Böses immerhin eher verständlich denn als Motiv eines so außerordentlichen göttlichen Strafgerichts. Wenn dem J sonst eine solche Vorstellung sehr geläufig wäre, so würde man kein Bedenken tragen dürfen, den Vers so zu verstehen. Da aber auch nach diesem Verse nicht das Herz selbst böse ist, sondern nur dessen Dichten, da ferner — worauf Dillmann hingewiesen hat — die Bosheit „von Jugend an", nicht „vom Mutterleibe an" beginnt [4],

---

verweist das Wort יֵצֶר (wie auch מַחְשָׁבָה) die Vorstellung vielmehr von dem Wesen auf die Äußerungen des Wesens, von der Natur auf die Tätigkeiten, deren Prinzip sie ist. Richtiger daher, ohne die Konsequenz für die Auslegung daraus zu ziehen, Procksch 62: „יֵצֶר ‚das Gebilde der Herzensgedanken', ist überaus fein gedacht, um die letzten Motive und Ziele als böse zu bezeichnen."

[1]) So sagt Gunkel, Genesis 60; vgl. Bennewitz 163.

[2]) So Bennewitz 163.

[3]) Diese Auslegung setzt auch Tennant voraus, wenn er p. 98 als den Gedanken von 6, 5 angibt: 'that the race freely brought upon itself . . . the terrible punishment of the Deluge.' Vgl. auch König, Genesis 339. Auch Gunkel 60: „Alles, was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit."

[4]) Genesis 142. מִנְּעָרָיו heißt „von Jugend an". Die Deutung, welche Procksch dem Worte gibt: „מִנְּעָרָיו, ist natürlich soviel wie ‚von Natur', also erblich" (p. 67), ist ganz gegen die Wortbedeutung von נְעוּרִים. Wie eine Prüfung der bei Gesenius-Buhl angegebenen Belege für מִנְּעָרַי ergibt (Gn 46, 34; 1 Sm 12, 2; 17, 33; 2 Sm 19, 8; 3 Kg 18, 12; Js 47, 12. 15; Jer 3, 24 usw.), hat dieser Ausdruck durchaus nicht die Neigung, die früheste Kindheit miteinzuschließen, sondern bezeichnet in diesen Beispielen vielmehr eine schon fortgeschrittenere Jugend, von der an man schon Viehzüchter sein kann (Gn 46, 34) oder Kriegsmann ist (1 Sm 17, 33), Zauber lernt (Js 47, 12), Freunde hat (Js 47, 15) usw.

so muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch in 8, 21 nur eine empirische Aussage vorliegt. Es wird sich in ihr die sittliche Erfahrung niedergeschlagen haben, die jeder Mensch im Kampf mit der Sünde macht, daß das Menschenherz sehr leicht und früh zur Sünde neigt, und sie wird im Munde Gottes als ein Entschuldigungs- und Erleichterungsgrund der menschlichen Sünde angeführt[1]. Zu Röm 5, 12 hin kann von Gn 6, 5 und 8, 21 schon deswegen keine Linie gezogen werden, weil hier der Kerngedanke der dogmatischen und paulinischen Erbsündelehre, die ursächliche Beziehung des Erbschadens auf die Adamssünde, absolut fehlt. Gegen Öhler, welcher annahm, daß jene 8, 21 behauptete Neigung zum Bösen als Folge des Falles zu nehmen sei[2], hat schon Tennant treffend festgestellt: "It must be observed that no hint is expressed as to the cause of this bias to sin[3]."

§ 2. *Die Erbsünde in den übrigen kanonischen Schriften des AT.*

Innerhalb der übrigen kanonischen Literatur des AT wurden Erbsünde- und Erbtodgedanken von der Exegese noch häufig in Ps 50 (51), 7; Job 14, 4; Sir 25, 24; Weish 2, 23 f. angetroffen. Es wird unsre Aufgabe sein, zu untersuchen, inwieweit diese Stellen Dokumente für das Vorhandensein solcher Gedanken im vorchrist-

---

[1]) König, Genesis 356, gelangt zu einem ähnlichen Ergebnis: „Die Erfahrung hatte leider gelehrt, daß der Mensch die ihm verliehene Grundfähigkeit, sich zwischen den erkannten sittlichen Gegensätzen entscheiden zu können, zur Wahl des Bösen zu verwenden geneigt sei. Deshalb will Gott nunmehr bei der Lenkung der Menschheitsgeschichte in noch höherem Grad mit der Sündenbegünstigung der Menschen rechnen." Auch nach Holzinger 83 wird in 21 a (das er für eine „wenig geschickte Redaktionsklammer" hält) keine Erbsünde gelehrt, sondern nur die Tatsache der Allgemeinheit der Sünde behauptet, und „daß diese beim Menschen von Jugend auf sich zeigt". Daher hat Tennant vollkommen recht, wenn er p. 10 f. in diesen Stellen nicht nur die Idee einer bösen Natur nicht zu finden vermag, sondern noch weiter erklärt, daß wir hier auch sogar 'very far from the Iewish doctrine of yecer hara' (p. 11) sind. Vgl. auch noch bes. Hummelauer, welcher mit Pererius S. J. als Inhalt von 8, 21 bezeichnet: „Significatur hominem propter naturalem pronitatem ad peccandum dignum esse quodammodo miseratione" p. 272. Man darf sich nicht daran stoßen, daß auf diese Weise die Vernichtung (6, 5) und die Schonung (8, 21) im wesentlichen gleich begründet sind. Das menschliche Sündigen erscheint im ersten Fall unter dem Gesichtspunkt der Bosheit, im letzteren unter dem der in der Bosheit sich offenbarenden empirischen Geneigtheit zu sündigen.

[2]) Vgl. I 245 f.

[3]) P. 98. Auch nach Bennewitz 211 ist es eine im Text unbegründete Annahme, daß der Fall die veranlassende Ursache dieser Verderbtheit gewesen sein soll.

„angeborne" Bosheit und Neigung zum Bösen müßte eher zur Nachsicht als zum Zorne stimmen. So ist Gn 6, 5 wohl nichts weiter als ein starker Ausdruck für den Gedanken, daß in jener Zeit, die einen Zorn von den Ausmaßen des göttlichen Sündflutzornes heraufrief, die Menschen bis in ihr letztes Tun und Abzielen durchaus schlecht geworden waren. Das ist allerdings „eine tief pessimistische Betrachtung menschlicher Sündhaftigkeit" [1], und es ist wahr, daß „die Sündhaftigkeit nicht schärfer zum Ausdruck kommen" [2] könnte — aber „Sündhaftigkeit" nicht im Sinne sündigen Seins, sondern sündigen Tuns zu nehmen. Gn 6, 5 ist ein Tatsachenurteil, ein historisches Urteil über das damalige Treiben der Menschen, aber nicht eine anthropologische Aussage [3].

In 8, 21 könnte man eher an eine angeborne sündige Natur und Neigung zum Bösen denken: als Motiv des göttlichen Erbarmens wäre ein angeborenes Böses immerhin eher verständlich denn als Motiv eines so außerordentlichen göttlichen Strafgerichts. Wenn dem J sonst eine solche Vorstellung sehr geläufig wäre, so würde man kein Bedenken tragen dürfen, den Vers so zu verstehen. Da aber auch nach diesem Verse nicht das Herz selbst böse ist, sondern nur dessen Dichten, da ferner — worauf Dillmann hingewiesen hat — die Bosheit „von Jugend an", nicht „vom Mutterleibe an" beginnt [4],

---

verweist das Wort יֵצֶר (wie auch מַחְשֶׁבֶת) die Vorstellung vielmehr von dem Wesen auf die Äußerungen des Wesens, von der Natur auf die Tätigkeiten, deren Prinzip sie ist. Richtiger daher, ohne die Konsequenz für die Auslegung daraus zu ziehen, Procksch 62: „יֵצֶר ‚das Gebilde der Herzensgedanken', ist überaus fein gedacht, um die letzten Motive und Ziele als böse zu bezeichnen."

[1]) So sagt Gunkel, Genesis 60; vgl. Bennewitz 163.

[2]) So Bennewitz 163.

[3]) Diese Auslegung setzt auch Tennant voraus, wenn er p. 98 als den Gedanken von 6, 5 angibt: 'that the race freely brought upon itself . . . the terrible punishment of the Deluge.' Vgl. auch König, Genesis 339. Auch Gunkel 60: „Alles, was die Menschen sinnen, ist nichts als Bosheit."

[4]) Genesis 142. מִנְּעָרָיו heißt „von Jugend an". Die Deutung, welche Procksch dem Worte gibt: „מִנְּעָרָיו, ist natürlich soviel wie ‚von Natur', also erblich" (p. 67), ist ganz gegen die Wortbedeutung von נְעוּרִים. Wie eine Prüfung der bei Gesenius-Buhl angegebenen Belege für מִנְּעָרַי ergibt (Gn 46, 34; 1 Sm 12, 2; 17, 33; 2 Sm 19, 8; 3 Kg 18, 12; Js 47, 12. 15; Jer 3, 24 usw.), hat dieser Ausdruck durchaus nicht die Neigung, die früheste Kindheit miteinzuschließen, sondern bezeichnet in diesen Beispielen vielmehr eine schon fortgeschrittenere Jugend, von der an man schon Viehzüchter sein kann (Gn 46, 34) oder Kriegsmann ist (1 Sm 17, 33), Zauber lernt (Js 47, 12), Freunde hat (Js 47, 15) usw.

so muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß auch in 8, 21 nur eine empirische Aussage vorliegt. Es wird sich in ihr die sittliche Erfahrung niedergeschlagen haben, die jeder Mensch im Kampf mit der Sünde macht, daß das Menschenherz sehr leicht und früh zur Sünde neigt, und sie wird im Munde Gottes als ein Entschuldigungs- und Erleichterungsgrund der menschlichen Sünde angeführt[1]. Zu Röm 5, 12 hin kann von Gn 6, 5 und 8, 21 schon deswegen keine Linie gezogen werden, weil hier der Kerngedanke der dogmatischen und paulinischen Erbsündelehre, die ursächliche Beziehung des Erbschadens auf die Adamssünde, absolut fehlt. Gegen Öhler, welcher annahm, daß jene 8, 21 behauptete Neigung zum Bösen als Folge des Falles zu nehmen sei[2], hat schon Tennant treffend festgestellt: "It must be observed that no hint is expressed as to the cause of this bias to sin[3]."

§ 2. Die Erbsünde in den übrigen kanonischen Schriften des AT.

Innerhalb der übrigen kanonischen Literatur des AT wurden Erbsünde- und Erbtodgedanken von der Exegese noch häufig in Ps 50 (51), 7; Job 14, 4; Sir 25, 24; Weish 2, 23 f. angetroffen. Es wird unsre Aufgabe sein, zu untersuchen, inwieweit diese Stellen Dokumente für das Vorhandensein solcher Gedanken im vorchrist-

---

[1]) König, Genesis 356, gelangt zu einem ähnlichen Ergebnis: „Die Erfahrung hatte leider gelehrt, daß der Mensch die ihm verliehene Grundfähigkeit, sich zwischen den erkannten sittlichen Gegensätzen entscheiden zu können, zur Wahl des Bösen zu verwenden geneigt sei. Deshalb will Gott nunmehr bei der Lenkung der Menschheitsgeschichte in noch höherem Grad mit der Sündenbegünstigung der Menschen rechnen." Auch nach Holzinger 83 wird in 21 a (das er für eine „wenig geschickte Redaktionsklammer" hält) keine Erbsünde gelehrt, sondern nur die Tatsache der Allgemeinheit der Sünde behauptet, und „daß diese beim Menschen von Jugend auf sich zeigt". Daher hat Tennant vollkommen recht, wenn er p. 10 f. in diesen Stellen nicht nur die Idee einer bösen Natur nicht zu finden vermag, sondern noch weiter erklärt, daß wir hier auch sogar 'very far from the Iewish doctrine of yecer hara' (p. 11) sind. Vgl. auch noch bes. Hummelauer, welcher mit Pererius S. J. als Inhalt von 8, 21 bezeichnet: „Significatur hominem propter naturalem pronitatem ad peccandum dignum esse quodammodo miseratione" p. 272. Man darf sich nicht daran stoßen, daß auf diese Weise die Vernichtung (6, 5) und die Schonung (8, 21) im wesentlichen gleich begründet sind. Das menschliche Sündigen erscheint im ersten Fall unter dem Gesichtspunkt der Bosheit, im letzteren unter dem der in der Bosheit sich offenbarenden empirischen Geneigtheit zu sündigen.

[2]) Vgl. I 245 f.

[3]) P. 98. Auch nach Bennewitz 211 ist es eine im Text unbegründete Annahme, daß der Fall die veranlassende Ursache dieser Verderbtheit gewesen sein soll.

lichen Judentum bilden und bis zu welchem Grade sie geeignet sind, als Vorstufen für die paulinische Idee von Röm 5, 12 ff. zu dienen.

a) Ps 51, 7.

In der wörtlichen Übertragung des Urtextes lautet die Stelle: „Siehe, in Schuld bin ich geboren und in Sünde hat mich meine Mutter empfangen[1]." Sie ist der siebente Vers jenes Miserere-Psalmes, in dem der sündige Sänger ohne Schleier und Hülle, ohne Nachsicht gegen sich selbst, ein aufrichtiges Peccavi spricht im Vertrauen, daß Gott, der „an Wahrheit Gefallen hat" (V. 8), gerade seine schrankenlose Offenherzigkeit mit Erbarmen lohnen und ein „zerbrochenes Herz nicht verschmähen" wird (V. 19). Man wird zugeben, daß sich V. 7, als fortgeführte Selbstanklage genommen, besser in diese Gedanken und diese Grundstimmung des Sängers fügt denn als Selbstentschuldigung[2].

---

[1]) הֵן־בְּעָוֹן חוֹלָלְתִּי וּבְחֵטְא יֶחֱמַתְנִי אִמִּי – Die Vulgata hat mit der altlateinischen Übersetzung (Sabatier) und den Siebzig (Swete) zur Bezeichnung der Sünde in beiden Versgliedern den Plural: in iniquitatibus — in peccatis. Der Plural mußte stets besonders dort als Schwierigkeit empfunden werden, wo man die Stelle von der Erbsünde verstand. Den gewöhnlichen Weg, auf dem man die Schwierigkeit beseitigte, gibt B. Corderius mit den Worten an: „Multa dici potest [sc. peccatum originale], quia est omnium aliorum peccatorum fomes, origo ac seminarium; unum ergo per se, multa per effectus." Expositio patrum Graecorum in Psalmos, Antwerpen 1643, 1008. Vgl. auch Thomas z. d. St. (463): unum in essentia, multa tamen in virtute; ferner Bellarmin 347. — Das יחם, welches der Sänger im zweiten Versglied gebraucht, ist ein auffällig starker Ausdruck von einer fast unedlen Realistik (= ist brünstig geworden, mit חמם warm sein zusammenhängend und sonst nur von Tieren gebraucht). Er entstammt wohl dem Bedürfnis des demütigen Dichters, alles das in möglichst kräftiger Sprache zu sagen, was ihn vor dem Gott, dem er seine Schuld bekennt, klein macht. Daher Duhm, Psalmen 146 mit Recht, daß er das Wort gebrauche, „nicht um die Mutter, sondern um sich selbst zu demütigen". Das gilt gegen Zenner 247, welcher meint, dieses Wort habe der Dichter „ausdrücklich gewählt, um das Subjekt «meine Mutter» zu brandmarken".

[2]) Freilich nehmen sehr viele, sowohl ältere z. B. Cyrill v. Alexandrien, Migne, P. gr. 69, 1090; Thomas v. Aquin: „Hoc minuit culpam quasi dicat: Non est mirum si pecco, quia in eis conceptus sum" (p. 463), als auch neuere, vgl. z. B. Knabenbauer 201; Gunkel Ausgewählte Psalmen[3], Göttingen 1911, 130, den Vers als Selbstentschuldigung des Dichters. Als eine Tieferführung der Selbstanklage nehmen den Vers dagegen auch: A. Rohling, Die Psalmen. Die hl. Schriften des AT, Münster 1871, 184, ferner F. Delitzsch, Psalmen 352 („eine bis auf den letzten Grund des natürlichen Verderbens hinabblickende Selbstanklage"), H. Keßler, Die Psalmen[2]. Kurzgef. Kommentar zu den hl. Schriften des Alten und Neuen Testaments von Strack-Zöckler. Altes Testament VI 1. München 1899, 113; W. Stärk,

Der Vers, welcher der Exegese immer große Rätsel aufgegeben hat, hat keine einheitliche traditionelle Auslegung. Die griechischen Väter haben das ἐν ἀνομίαις und ἐν ἁμαρτίαις vielfach auf den coitus der Eltern bezogen. Da aber die Sündhaftigkeit desselben in schroffem Gegensatz zu allen grundsätzlichen Anschauungen des Christentums über Wesen und Heiligkeit der Ehe stünde, so haben sie diese Auslegung mit der weitern Ansicht verbunden: Gott habe ursprünglich die Menschen auf einem andern Wege als dem der Ehe entstehen lassen wollen. Erst infolge des Falles sei die Ehe als Mittel der Fortpflanzung eingesetzt worden. Wenn also auch jetzt heilig und ehrwürdig, komme die Ehe von Natur doch aus der Sünde. „Alle Nachkommen Adams also werden in Sünden empfangen und verfallen dem Fluch des Stammvaters." So im wesentlichen Athanasius [1] und später Euthymius Zigabenus [2]. Eusebius von Caesarea bezog die Stelle auf die Geburt, welche infolge der Sünde Evas, die den Tod in die Welt brachte, in mortali carne geschieht [3]. Cyrill v. Alexandrien verlegt mit Athanasius das „Sündhafte" wieder in die copula der Eltern: Die Ehe sei zwar, wie allgemein zugegeben werde, ehrwürdig und verdiene keine Herabsetzung τίμιος ὁ γάμος καὶ πέρα διαβολῆς allein das letzte Motiv der σύνοδος der Eltern sei doch stets die an sich sündhafte φιλοσαρκία. Cyrill schließt dann weiter: Εἰ δὲ ῥίζαν ἔχει τὴν φιλοσαρκίαν τῶν σωμάτων ἡ γένεσις, νοσεῖ που πάντως αὐτή, καὶ τὰ ἐξ αὐτῆς γεννώμενα [4]. Das Empfangene ist hier nach Cyrill irgendwie, etwa im Sinne einer

---

Lyrik (Psalmen, Hohes Lied und Verwandtes). Die Schriften des Alten Testaments III 1, Göttingen 1911, 204; R. Kittel, Die Psalmen. Sellins Kommentar zum Alten Testament XIII, Leipzig 1914, 207.

[1]) Expositio in Psalmos. Migne. P. gr. 27, 240: „Ἐπειδὴ ὁ προηγούμενος σκόπος τοῦ θεοῦ ἦν τοῦ μὴ διὰ γάμου γενέσθαι ἡμᾶς καὶ φθορᾶς. ἡ δὲ παράβασις τῆς ἐντολῆς τὸν γάμον εἰσήγαγε διὰ τὸ ἀνομῆσαι τὸν Ἀδάμ . . . . . πάντες οὖν οἱ ἐξ Ἀδὰμ γενόμενοι ἐν ἀνομίαις συλλαμβάνονται τῇ τοῦ προπάτορος καταδίκῃ. Über den Echtheitswert dieser Psalmenkommentarfragmente s. Bardenhewer, Altk. Lit. III 63.

[2]) Euthymius Zigabenus († nach 1118) gibt diesen Gedankengang besonders klar: „Εἰ καὶ τῷ νόμῳ τίμιος ὁ γάμος γέγονεν διὰ τὴν παιδοποιίαν, ἀλλάγε τῇ φύσει ἐκ τῆς ἁμαρτίας ἔχει τὴν πρόοδον. Ὥστε ἐξ ἁμαρτίας καὶ συνελήφθην καὶ ἐγεννήθην . . . καὶ οὐδὲν μέγα εἰ καὶ αὐτὸς ἥμαρτον, παθὼν τὸ τῆς φύσεως. Migne, P. gr. 128, 553.

[3]) Sein Gedanke ist: Durch die Sünde kam der Tod. Seitdem ist die in Fleisch und Blut sich vollziehende generatio Handlangerin des Todes, weil sie ein zum Tode geborenes Geschlecht fortpflanzt (εἰς τοῦ θνητοῦ γένους διαμονήν). Migne, P. gr. 23, 440. Es dürfte sicher sein, daß Eusebius die Ausdrücke des Todes hier vom Sündentod versteht.

[4]) Expositio in Psalmos. Migne, P. gr. 69, 1092. Zu seinen Gedanken über die Ehe vgl. auch Weigl 30.

krankhaften Neigung und Anlage zum Bösen [1], in das Ungeordnete der φιλοσαρκία einbezogen. Theodoret versteht die Stelle von einer angeborenen Sündenneigung (. . ὅτι ῥέπει ἡ φύσις περὶ τὸ πταίειν, ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη), die zwar den Menschen nicht unfrei mache, aber doch den Pfad bilde, auf dem die Sünde, einmal in Eva und Adam hereingetreten, durch die Menschheit hinschreitet [2]. Die Beziehung des Verses auf eine Sündhaftigkeit der Ehe weist er ausdrücklich ab. Der vorherrschende Gesichtspunkt bei den griechischen Erklärungen der Stelle scheint aber trotzdem zu sein, für die nachparadiesische Ehe eine gewisse Unordnung festzustellen und von dieser sodann irgendeine Makel auch des geborenen Individuums abzuleiten.

Die abendländische Exegese, an ihrer Spitze Augustinus [3] und nach ihm die ganze Reihe mittelalterlicher Erklärer [4], hat den Vers, indem sie das in iniquitate unmittelbar auf den Sänger des Psalmes bezog, schlechthin von der Erbsünde erklärt. So wurde das Wort des großen Kirchenvaters: „Quid est, quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam?“ [5] für die gesamte mittelalterliche Erklärung richtunggebend, und es war auch durchaus kein unaugustinischer Gedanke, wenn einzelne Erklärer den zweiten Teil des Verses auf die „concupiscentia libidinis, quae peccatum est, nisi excusetur per bona coniugii“ [6] beziehen — ein

---

[1]) Ich schließe das aus einem andern, ebenfalls von A. Mai (bei Migne a. a. O. 1090) abgedruckten Fragment aus dem ersten der benützten Katenenkodices (A), wo Cyrill schreibt: Τοῦτο δὲ λέγει οὐχ ὅτι φυσικὴ ἡ τῆς ἁμαρτίας ἐνέργεια (ἀτιμώρητος γὰρ ἂν ἦν) — ἀλλ' ὅτι τὸ εὐόλισθον (= bene fragile, fragilitas) τῇ φύσει συγκεκλήρωται.“ Über die Echtheit der Fragmente sagt Bardenhewer, Altk. Lit. IV 39: „Der Text der Fragmente gibt, soviel ich sehe, keinen Anlaß, gegen die Aufschrift Verdacht zu schöpfen.“

[2]) Interpretatio in Psalmos. Migne, P. gr. 80, 1244. Vgl. auch unter den Spuria des Chrysostomus eine Homilie zum 50. Psalm, in der die ganze Stelle Theodorets sich wiederfindet. P. gr. 55, 583. Des Chrysostomus eigene Psalmenerklärung enthält keine zu Ps 50.

[3]) Enarrationes in Psalmos. Migne, P. lat. 36, 591 f.

[4]) Vgl. Cassiodorus, Expositio in Psalterium (P. lat. 70, 762); — Pseudo-Beda, De psalmorum libro exegesis (93, 478); — Alkuin, Enchirid . . . in Ps. poenit. (100, 584); — Haymo v. Halb., Explan. in Ps. 116, 370; — Remigius Antissiodorens., Enarr. i. Ps. (131, 399); — Bruno Carth., Expos. in Ps. (152, 863); — Bruno Herbipol., Exp. Psalmorum (142, 206). Selbständiger Petrus Lombardus, Comment. in Psalm. (191, 487). Vgl. auch Thom. v. Aquin z. d. St. und später z. B. Lorinus 1050: „Locus hic pro celebriori est pro peccato originali eiusque effectu . . . Cuncti Catholici ita hunc locum accipiunt . . . ita ut absque temeritate negari non possit.“ Auch De Rubeis 72 u. v. a.

[5]) A. a. O.

[6]) Petrus Lombardus, a. a. O. 487. So auch Remigius Antiss. a. a. O. 399: „idest in concupiscentia carnali concepit.“

Gedanke, der durchaus an griechische Erklärungen zur Stelle anklingt, der aber auch bei Augustinus vorliegt, wenn er in diesen Worten das concipi in iniquitate an das vinculum concupiscentiae carnalis geknüpft findet[1].

In der modernen Exegese sind die Ansichten über den dogmatischen Sinn der Stelle sehr auseinandergegangen. Die Grundtypen der Erklärung sind etwa folgende geworden:

a) Eine namentlich bei den Katholiken immer noch häufig vertretene, aber auch von Protestanten angenommene Ansicht trägt das Erbe der mittelalterlichen Erbsündeerklärung weiter. Nicht bloß Schegg (Katholik) sagt, daß man dieses davidische Bekenntnis von jeher mit Recht als einen Hauptbeweis für die Erbsünde geltend gemacht habe[2], auch F. Delitzsch (prot.) meint, die „Tatsache der Erbsünde", d. i. „die Tatsache, daß die Sündhaftigkeit mit ihrer Schuld und ihrem Verderben sich von den Eltern auf die Kinder fortpflanzt", sei hier so deutlich ausgesprochen wie sonst nirgends im AT[3]. In neuester Zeit hat wieder Knabenbauer die Ansicht vertreten, daß die Worte außer von der Erbsünde kaum zu erklären seien[4].

b) Ganz vereinzelt ist der Versuch aufgetreten, peccatum im Sinne von Konkupiszenz als Neigung und Schwäche zum Bösen zu nehmen[5]. Diese am lateinischen peccatum wohl mögliche Umdeutung scheitert am hebräischen Lexikon, da sowohl עָוֹן als חֵטְא nur die Bedeutung „Schuld" und „Sünde" im eigentlichsten Sinn haben können[6]. Man kann hinzufügen, daß die beiden Wörter wenige Zeilen zuvor innerhalb desselben Psalmes im ausgesprochenen

---

1) Vgl. a. a. O. Es schlagen sich hier in der Erklärung dieses Verses die dogmatischen Anschauungen dieser Theologen über die Art der Fortpflanzung der Erbsünde nieder. Vgl. über diese Anschauungen Bartmann I 301 f.

2) II 67.

3) Psalmen 352.

4) In Psalmos 201: „Praeterquam de ingenito homini per originem peccato seu de peccato originali explicari apte vix possunt," entgegen Pesch III 116, welcher zugibt, daß „aliae explicationes vi verborum non excluduntur" und daraus folgert, daß die Stelle nur „ope traditionis" als wirksames Argument des Erbsündedogmas benützt werden könne. Außer Schegg, Pesch, Knabenbauer kann man für die Erbsündeauslegung weiter nennen: König Jos., Die Theologie der Psalmen, Freiburg 1857, 383; Rohling a. a. O. 184; Scholz 117; G. Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt, Freiburg 1892, 146; Hetzenauer 550 u. a.

5) So Palmieri 527: pronitas et infirmitas ad peccandum.

6) So auch gegen Palmieri: Pesch III 116 und Hetzenauer 551. Vgl. auch schon König Jos. 383.

Sinn von wirklicher Schuld gebraucht werden (V. 4. 5)[1]. Auch nach Turmel enthält übrigens der „von den Theologen allzusehr gepreßte Vers" nichts als « un tour de phrase réaliste pour désigner le penchant inné de l'homme au péché »[2].

c) Es scheint, daß sich die Vorliebe der Exegeten heute derjenigen Ansicht zuneigen will, welche das „in Schuld" und das „in Sünde" nicht auf den Sänger, sondern auf dessen Eltern bezieht[3], nicht etwa so, daß damit ein Makel auf den elterlichen Akt geworfen würde[4], noch überhaupt so, daß der unedle Sohn einen besondern sittlichen Vorwurf auf seine Eltern schleudern wollte[5], vielmehr so, daß er aus der allgemeinen Sündhaftigkeit des Geschlechts, der auch seine Eltern unterstanden, den Gedanken ableiten

---

[1]) Der alte Lorinus sagt daher sehr gut: „Haec nomina omnia vera peccata proprie significant, ac in tali acceptione saepius in isto eodem Psalmo ponuntur." (P. 1052.) Vgl. Bellarmin 347.

[1]) V (1900) 505[1].

[3]) Vgl. z. B. Olshausen, welcher Psalmen 228 ausdrücklich sagt: „So gut wie בְּחֵטְא den Zustand der Mutter berücksichtigt, wird auch בַּעָוֹן auf die Eltern, nicht auf den Sohn, zu beziehen sein." Ähnlich auch Bartmann I 294.

[2]) Eine solche Ansicht bezeichnen Gunkel, Psalmen 130 und Kittel 207 mit Recht als eine dem alten Israel ganz fernliegende Vorstellung. Auch nach Keßler 113, Köberle 346 soll durch den Vers nicht der Zeugungsakt als etwas Sündiges hingestellt werden. Das spätere Judentum dachte allerdings bei der Erklärung der Stelle an die mit dem Zeugungsakt verbundene Lust. So wenn R. Aha sagt: „Auch beim Frömmsten herrscht beim Zeugungsakt die Sinnenlust vor." Wajikra R. 14, 5 bei K. Kohler 539, der selbst auch diese Erklärung als die richtige bezeichnet. Vgl. ähnlich Pfleiderer, Urchr.[1] 185.

[3]) Etwa den des Ehebruches, in dem sie ihn geboren. Wo man David als Verfasser annimmt, trifft das nachweisbar nicht zu (vgl. schon Augustinus a. a. O. (Migne, P. lat. 36, 591) und Thomas z. d. St.). Wo man von der davidischen Abfassung abgeht, bedeutet diese Annahme nur noch eine verbotene Flucht in einen dem historischen Nachprüfen durchaus entzogenen Hintergrund. Es müßte ein besser fundierter Grund sein, der uns zum Anlaß werden dürfte, die allgemeinmenschliche Geltung, um derentwillen das Lied vielleicht in den Psalter aufgenommen und von Millionen Frommen zu allen Zeiten gesungen wurde, mit einem solchen störenden, rein individuellgeschichtlichen Strich zu durchbrechen. Mit Recht daher Knabenbauer 201: „Neque enim profecto hic psaltes parentes incusat, quod se peccaminoso modo genuerint, sed de suo peccato loquitur."

Schon Olshausen 226 f., noch mehr Baethgen 151 f. und Zenner S. J. 244 ff. verbinden diese Ansicht (vgl. Zenner 247: „Von Erbsünde ist keine Rede, es wird nur gesagt, daß der Sprechende unehelich oder im Ehebruch erzeugt sei") mit ihrer anderen Ansicht, daß Ps 51 Gemeindelied sei. „Es ist die unter der Sündenlast seufzende Gemeinde, zu deren Mund der Dichter sich gemacht hat" (Baethgen 150.

will, daß auch er nichts andres als in der Wurzel vergiftet und sündhaft sein könne. „Er sagt: Ich stamme von sündigen Menschen ab und bin daher von Kind auf zum Sündigen geneigt gewesen" (Duhm)[1]. — „Von Sündern kann nichts andres stammen als Sünder. Das sittliche Manko liegt im Wesen des Menschen" (Stärk)[2]. Schon das entstehende Menschenleben entwächst einem sündig bestimmten Boden (Schultz)[3]. Die sittliche Unterqualität, die nach diesen Exegeten der Sänger — nach den meisten sich entschuldigend, nach manchen mit sich steigernder Selbstanklage[4] — von sich aussagt, indem er sie von der Sündhaftigkeit seiner Eltern ableitet, denkt sich diese Schule bald als angeborene Neigung zur Sünde[5], bald geradezu als angeborne Sünde[6], ja es gibt unter diesen Erklärern solche, die selbst den Gedanken einer Vererbung der Sünde und in diesem

---

Vgl. auch Briggs II 3: "Ps 51 is a penitential prayer of the congregation"). In Anlehnung an die prophetische Idee, welche den Abfall von Jahve als Ehebruch bezeichnet (vgl. Js 57,3; Ez 16,44ff; Os 2,6f. u. ö.) wolle die Gemeinde hier bekennen, daß sie die Tochter einer von Jahve abgeirrten Generation sei. So bes. Zenner 244f. Außer an andern Gezwungenheiten scheitert diese Erklärung schon daran, daß Ps 51 doch ganz offen den Stempel des Individualgebets trägt. Gerade Vers 7 „beweist entschieden für das Recht individueller Deutung". (Bertholet bei Kautzsch II[4] 176). — Eine ähnliche, aber doch wieder ganz anders geartete Auffassung vertritt Briggs II 3, nach welchem der Dichter (vgl. Js 43,27) an das historische Entstehen der Nation in der Patriarchenzeit anspielt und die Gemeinde bekennen läßt, daß schon ihr erster Vater (Jakob) sündigte und seine ganze Nachkommenschaft ihm in der Sünde folgte.

[1]) P. 146.

[2]) Sünde und Gnade 24. Das ist nach Stärk „keine dogmatische Erbsündelehre, aber es ist ein aus blutendem Herzen kommendes Bekenntnis zur sittlichen Ohnmacht des Menschen". Ebd.

[3]) P. 535. Auch nach H. Keßler 113 ist in der Stelle „der sündige Habitus des Sprechers bis in die letzten Wurzeln seines Daseins zurückverlegt und zugleich gesagt, daß er in der sündlichen Beschaffenheit der Eltern seinen Ursprung habe." Ähnliche Auffassungen mit Variationen, vertreten: Köberle 346, Kautzsch, Bibl. Th. d. AT 172, Kittel 207 (der Dichter meint „ein tiefes Verflochtensein des Einzellebens in die Sünde der Gattung") usw.

[4]) Siehe oben S. 42, A. 2.

[5]) So z. B. Kautzsch a. a. O. 172. 360 („Der ganze Ausspruch ist eine Bitte um mildes Urteil Gottes über den, der von Sündern abstammend notwendig vom Mutterleib an sündige Art und Neigung an sich trägt").

[6]) Vgl. H. Keßler 113; Köberle 346 (diese natürliche menschliche Unvollkommenheit gilt wirklich als Sünde); Stärk, Die Schriften d. AT III 1 204 (Die Sünde „gehört zum Wesen des natürlichen Menschen" . . „jeder Mensch [hat] von Vater und Mutter her teil an der Sündhaftigkeit alles Fleisches"), auch Smend, Atl R.-G 306.

Sinne einer Erbsünde dem Vorstellungskreis des Dichters keineswegs fremd finden[1].

Eine Entscheidung ist hier in seltenem Maße schwer. Der Gedanke, wie man ihn auch nehmen möge, steht so einsam-aufragend inmitten der atl Gedankenwelt, daß wir zur Erklärung ganz auf den Wortlaut angewiesen sind, und der Wortlaut dieses Verses, der inmitten eines ergreifenden Gebetes voll Schluchzern aus einem zerschlagenen Herzen strömt, will alles eher sein denn eine glatte, begriffsscharfe dogmatische Formel. Immerhin, wenn man es als ein Gesetz der Auslegung bezeichnen darf, daß sich eine spätere Vorstellung besser nach der frühern erklärt als umgekehrt — wenn also viel eher 7b nach 7a erklärt werden muß als 7a nach 7b, dann erscheint mir doch als überaus wahrscheinlich, daß sowohl das בְּעָוֹן in a, wie das בְּחֵטְא in b nicht auf die Sünde der Eltern, sondern auf den Sprechenden selbst geht. Man wird zugeben, daß sich in 7a das in iniquitate am leichtesten und widerstandslosesten auf das Subjekt bezieht, welches der Dichter ist, und daß, wenn nichts weiter dastünde als das „In Sünde bin ich geboren" die Auslegung, daß der Dichter damit sagen wolle: „Ich bin von Geburt an Sünder" oder „schon als ich geboren wurde, war ich Sünder" nicht nur eine erschöpfende, den Wortlaut befriedigende, sondern auch die zunächst sich nahelegende wäre. Wenn aber das, so ist diese Auslegung auch bestimmend für diejenige des zweiten Versgliedes. Es wäre falsch, den Leser oder Sänger oder Hörer, der von 7a her mit jener fertigen Vorstellung an 7b herankommt, diese rückwirkend korrigieren zu lassen[2]. Nach dem parallelismus membrorum, der

---

[1]) Z. B. Schultz 535. Nach H. Keßler 113 ist hier „die Vererbung der Sünde deutlich ausgesprochen. Nach Bertholet (bei Kautzsch II[4] 176) liegt hier „im Keime der Gedanke der Erbsünde". Vgl. auch Gunkel 130 („Vorbereitung für die ntl Erbsündelehre") und Kittel 207 („hereditäre Belastung mit Sünde"). Man bleibe aber solchen Ausdrücken gegenüber immer kritisch! Unter dem gleichen Wort bergen sich bei diesen Erklärern oft verschiedenste Begriffe. Während Keßler (vgl. auch Köberle 346) wirklich „den sündigen Habitus bis in die Wurzeln des Daseins zurückverlegt" findet, verstehen Bertholet, Gunkel, Kittel ihren Ausdruck „Erbsünde" oder „hereditäre Belastung" vielmehr von bloßer Neigung zur Sünde.

[2]) Daher heißt es den Zirkel an der verkehrten Stelle einsetzen, wenn Baethgen, Psalmen 151 schreibt: Der drastische Ausdruck in 7b zeige, „daß בְּחֵטְא und demnach auch das parallele בְּעָוֹן nicht auf die Sünde des Embryo, sondern auf die der Eltern geht." Wir sahen schon, wie der „drastische Ausdruck" in den Vers kam: Die Selbstverachtung, mit der der Dichter sein Sündigsein bis in die ersten Augenblicke seines Seins bejaht, drückt sich hier auch in den Worten aus, mit denen er über sein Entstehen redet. Er steht doch so ganz innerhalb der niedern Welt des Geschöpflichen!

ein ästhetisches Grundgesetz der hebräischen Poesie ist, wird in 7b in andrer Spielart nur das gleiche wiederholt, was in 7a stand: „Ich bin in Sünde geboren", und „die Eltern" — nur die Mutter wird übrigens genannt —, deren Sünde in der modernen Exegese oft eine so bedeutende Rolle zugeteilt wird, scheinen nur dadurch in den Text gekommen, daß der Sänger im Bedürfnis nach poetisch-plastischer Formung seines Gedankens das „Ich bin geboren" des ersten Gliedes mit einem Wechsel des Subjekts, der allerdings die Beziehung des בְּחֵטְא etwas hart macht, durch ein „meine Mutter hat mich empfangen" umschreibt.

Dabei ist zuzugeben, daß auch diese Auslegung die Vorstellung des Psalmisten nicht weiterzuführen vermag, als sie auch von denjenigen da und dort geführt wurde, welche den Vers zunächst auf die Sünde der Eltern bezogen: zur Anschauung einer angebornen Sünde, einer sündhaft belasteten Natur, die der Mensch schon mit in die Welt bringt. Zur Höhe von Röm 5, 12 und zur Höhe der dogmatischen Erbsündelehre ragt Ps 51, 7 nicht hinan. Erbsünde ist uns die von Adams Sünde her und als Folge der Adamssünde sich forterbende Schuld. Nur wenn sich der Gedanke, daß in Adams Sünde alle sündig wurden, als ein allgemeiner oder doch als ein vorhandener Begriff des jüdischen Denkens nachweisen ließe, dürfte man annehmen, daß auch in unserer Stelle die Sünde Adams als die kausale Quelle der angebornen Sünde stillschweigend vorausgesetzt würde. So aber steht nicht nur Ps 51, 7 selbst abseits von aller Adamstheologie, sondern es wird ihm auch durch keine andre Stelle der gesamten atl und, wie wir sehen werden, überhaupt vorchristlich jüdischen Literatur in dieselbe der Weg gewiesen[1]. Der Psalmist sagt nichts darüber, wie er sich die angeborne Sünde erklärt, deren er sich anklagt. Man möchte am ehesten vermuten, daß er wie andre atl Fromme[2] die dem Menschen von Geburt eigene geschöpfliche Gebrechlichkeit, weil sie sich so oft, so früh und so tragisch im Hang zur Sünde und zum Frevel gegen Jahve äußert, vorzugsweise als moralische Gebrechlichkeit empfand und mit einem starken und, wie eine spätere Stufe der Offenbarung enthüllen sollte, unerkannt treffenden Ausdruck Sünde nannte[3].

---

[1]) Vgl. Kautzsch, Bibl. Th. 360, welcher ebenfalls feststellt, daß in diesem Verse „von einer Zurechnung der Schuld Adams mit keinem Wort die Rede ist" und so auch Tennant 103 f.: "Sin is apparently conceived as a hereditary taint, and so far, as 'original sin'; but not in the sense that mankind shares in the sin, or the consequences of the sin, of its first parents. The origin of sinfulness, in the last resort, is left unexplained in the Old Testament."

[2]) Siehe Job z. B. 15, 14; 25, 4 ff.

[3]) Eine Andeutung dieser Auffassung vom niedern Geschöpflichen

So ist Ps 51, 7 ein gewisser Wegbereiter für die paulinische Erbsündelehre von Röm 5, 12, aber der Vers kann für sie weder Quelle noch Vorstufe seine, weil er außerhalb aller jener Gedankenreihen liegt, welche den Erbschaden des Geschlechts kausal mit Adams Fall verknüpfen.

b) Job 14, 4.

Das Problem von Job 14, 4 scheidet sich in ein textkritisches und ein inhaltliches.

Das textkritische Problem hat Turmel mit den Worten bezeichnet, daß dieser Satz von den maßgebendsten Kennern der hebräischen Literatur als eine dem ursprünglichen Text später beigefügte Glosse angesehen wird[1]. Seitdem besonders Bickell die Echtheit des Verses von inhaltlichem Standpunkt aus angestritten hatte[2], sind ihm in der Tat nicht bloß viele protestantische, sondern auch katholische Exegeten gefolgt[3]. Auch Torczyner meint, daß der Vers „so rhythmisch, stilistisch und inhaltlich unmöglich ist", nimmt aber diese Tatsache nicht als Anlaß, den Vers zu streichen, sondern zu einer durchgreifenden textlichen Umformung desselben, um zuletzt für 14 und 15a den Sinn zu bekommen: „Es stirbt der Reine wie der Unreine; er säumt nicht, wenn er seine Tage vollendet hat"[4]. Andre — darunter auch kritische — Exegeten verteidigen dagegen die Ursprünglichkeit des Verses. So z. B. Duhm[5], welcher die rhythmische Unebenheit in 4b durch Einfügen eines מְחַטָּאוֹת hinter מְטַמֵּא aufheben will[6].

Der Grundgedanke von Job 14, 1 ff. ist die vorwurfsvolle Forderung des mit seinem Gott hadernden Dulders: der Herr solle doch

---

im Menschen, schwerlich mehr, dürfte man auch in der Wahl des Wortes יְחַם sehen können.

[1]) V (1900), 505.

[2]) Vgl. Carmina V. T. metr. 160; Ders., Kritische Bearbeitung 251; Ders., Das Buch Job nach Anleitung d. Stroph. 30 (hier setzt B. 13, 28 an die Stelle von 14, 4).

[3]) So Beer 84; Volz 41; Budde, Hiob 70; Steuernagel bei Kautzsch II⁴ 345; Driver-Gray I 127, vgl. auch II (Philological notes) 89; wie es scheint auch Tennant 101, Note; — katholisch u. a. Turmel a. a. O. unter Hinweis auf A. Loisy, L'enseignement biblique 1892, p. 113 n. 6; vgl. auch Peters, Buch vom Dulder Job 68.

[4]) P. 87. Man kann aber zu der Art, mit der Torczyner den Text — namentlich auch in unsrer Stelle — behandelt, mit noch mehr Recht das sagen, was Knabenbauer von Bickell gesagt hat (p. 28): „in textu mutando quandoque audacior est."

[5]) Vgl. auch Hermann 134, Oettli 51.

[6]) = „nicht einer ist ohne Sünde". Mit Recht sagt dagegen Driver-Gray II 89: "This strains unduly the מִן."

nicht über allem Straucheln des Menschen „die Augen offen halten" (V. 3), sondern „ablassen, damit er wie ein Löhner seines Tages froh werde" (V. 7). Als Beweggrund zu einer solchen Nachsicht führt Job die Kurzlebigkeit des Menschen an, die im ganzen Umkreis von 14, 4 in stets neuen Variationen immer wiederholt wird. Sein Gedanke ist offensichtlich: Gott möge doch dem Menschen, dessen Leben ohnehin bitter genug ist und „gesättigt mit Unruhe" (V. 2), seine „kurzen Tage" nicht noch bitterer machen. Neben diese Motivierung durch die physische Armseligkeit des Menschen tritt nun allerdings der Hinweis auf seine ererbte ethische Unzulänglichkeit als ein Nebenmotiv und daher in etwa störend hinzu[1]. Gleichwohl dürfte sich auf Grund des Inhalts allein nicht entscheiden lassen, ob wir hier tatsächlich nichts weiter als den „Stoßseufzer eines Lesers"[2] vor uns haben. Die Wendung zum Gerichtsgedanken, welche in V. 3 vorliegt, konnte recht wohl im Verfasser selbst der psychologische Anlaß geworden sein, der ihm einen digressiven Zwischenruf von der Art des Verses 14, 4 assoziierte, dessen Gedanke ihm auch sonst nicht fremd ist[3]. Nur wenn die rhythmische Unordnung, in der sich die Stelle jetzt befindet, eine ursprüngliche ist, und nicht eine (durch Ausfall) erst gewordene[4], dürfte man sich besser für die Glossenhypothese entscheiden. Aber auch in diesem Falle verliert die Stelle nicht ihre Bedeutung als ein Dokument der atl Gedankenwelt. Schon die innerhalb des 2. Jhrh. v. Chr. entstandene[5] griechische Übersetzung des Jobbuches kennt die Stelle als Jobtext, und das zeigt, daß die Glosse zum mindesten sehr alt ist[6].

---

1) Vgl. daher Bickell, Carmina 160: „Versus praecedens serius textui accessisse videtur, cum hic non de peccato hominum, sed de miseria, praesertim de brevitate et irrevocabilitate vitae agatur."

2) So Beer 84.

3) Vgl. z. B. 4, 17 ff.

4) Steuernagel bei Kautzsch-Bertholet II 345 vermißt etwa zwei Wörter, die ausgefallen sein mögen.

5) Vgl. Knabenbauer, In libr. Job 19.

6) Ein weiteres textkritisches Problem bietet die Entwicklung des hebr. Textes zum LXX Text, der sachlich eine verschärfte Betonung der angebornen „Unreinheit", textlich eine Zuziehung von 5a zu 4 darstellt: τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου; ἀλλ' οὐδείς· ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς. So auch die Vetus Latina.

Die Vg hat — mehr interpretierend als übersetzend (Quis potest dare mundum de immundo conceptum semine. Nonne tu, qui solus es?) — das לא אחד auf Gott bezogen, wie auch das Targum tat. Es mag wohl sein, daß Hier. hier der Auffassung des jüdischen Lehrers folgte, mit dessen Unterstützung (vgl. Praef. in Job, und Knabenbauer a. a. O. 20) er die Übersetzung anfertigte.

Inhaltlich wurde der Vers ebenso wie Ps 51, 7 (namentlich im Anschluß an den Vulgatatext) häufig einfachhin von der Erbsünde erklärt. „Sordem vides peccati, in qua concipimur omnes[1].“ Allein auch andre Auslegungen gab es. Der hl. Gregor erklärt die Stelle von den dem Menschen angebornen Neigungen zur Sünde[2]. Eine ähnliche Auslegung gibt der hl. Thomas[3]. Für das ntl-kirchliche Dogma von der Erbsünde und für den Gedanken von Röm 5, 12 ist der Vers von keiner größeren Bedeutung als Ps 51, 7. Es ist von einer angebornen Unreinheit oder Makel die Rede, es scheint auch der Gedanke zugrundezuliegen, daß diese Unreinheit dem Menschen „als Erbteil seines Geschlechts“[4] anhaftet, allein mit keinem Wort wird angedeutet, daß man die Ursache dieser angebornen Makel in der Sünde des Stammvaters suchen müsse. Vielmehr liegt es wohl am nächsten anzunehmen, daß der Verfasser in den persönlichen Sünden der vorangegangenen Generationen jeweils die Quelle sieht, der die angeborne Unreinheit des einzelnen entstammt. „Auf unreinem Boden kann nun doch einmal nichts Reines aufwachsen[5].“ Wie Ps 51, 7 liegt also auch Job 14, 4 außerhalb aller Adamstheologie und daher auch außerhalb des dogmatischen Gedankens von Röm 5, 12 ff.[6].

c) Sir 25, 24.

Jesus Sirach stammt aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts vor Christus[7]. Der Text 25, 24 ist deswegen von so großer Bedeutung,

---

[1]) De Rubeis 75; vgl. auch Bruno Astensis (Migne, P. lat. 164, 601), Pineda 487 (mit Väterzitaten), Bellarmin 346, Pesch III 116, Zschokke, Hiob 88, Knabenbauer a. a. O. 192: „Textus doctrinam . . . de peccato originali satis clare continet.“ S. auch noch Hetzenauer 551.

[2]) Moralium libri, Migne, P. lat. 75, 986: „Homo enim in corruptibili carne vivens habet tentationum immunditias impressas in semetipso, quia nimirum eas traxit ab origine.“

[3]) Z. d. St. vgl. auch Caietans Auslegung (Thom. de Vio, In libr. Job comm. 45).

[4]) Oettli 51.

[5]) So Duhm 75; Hermann 134.

[6]) Turmel stellt ähnlich fest: « Il est facile de voir qu'elle [sc. cette phrase] n'a aucune portée. » RHLr 5, 505. Vgl. auch Lagrange, Épître aux Romains 114. Mit Hurter (Theol. dogm. comp., II, 292) gibt er als höchstes zu, daß die beiden Stellen Ps 51, 7 und Job 14, 4 eine „Anspielung“ auf das Dogma der Erbsünde enthalten « surtout quand on les lit à la lumière de la doctrine du NT et de la tradition. »

[7]) Vgl. darüber ausführlich Peters, D. B. Jes. Sir. S. XXXI bis XXXVII; ferner Ryssel, bei Kautzsch, Apokryphen I 235; Schürer III, 216 f.; Steuernagel, Einleitung i. d. AT, Tübingen 1912, 794; Box-Oesterley bei Charles, Apokrypha I 293 (s. hier auch p. 293 f. den Versuch einer früheren Datierung und seine Widerlegung).

weil er das erste uns erhaltene Zeugnis für die traditionelle Erbtodauslegung von Gn 3 ist. In den vorwurfsvollen und ernsten Klagegesang gegen das „böse Weib" flicht der Dichter den Vers: „Von einem Weib stammt der Anfang der Sünde, und seinetwegen sterben wir alle."

Es muß auffallen, daß im ganzen Bereiche der hebräischen Literatur bis zu Sirach herab der Gedanke von Gn 3 nicht den mindesten Niederschlag gefunden hat. Der israelitische Mensch, soweit er uns in seinen heiligen Büchern der vorprophetischen und auch noch der prophetischen Zeit entgegentritt, nimmt den Tod als sein natürliches und selbstverständliches Los hin; dem Gedanken, daß „durch einen Menschen der Tod in die Welt kam", wird zwar nirgends widersprochen, allein er wird auch nirgends ausdrücklich ausgesagt[1]. Die Kritik hat häufig von dieser Tatsache aus gegen die traditionelle Auslegung von Gn 3 Stellung genommen. So hat sie z. B. Henry zur Begründung seiner mythischen Auslegung von Gn 3 herangezogen. Das Schweigen der gesamten atl Literatur über eine so bedeutsame Idee, wie sie der Ursprung der Sünde, des Übels und des physischen Todes in Adams Fall wäre, vermag er sich nur mit der Annahme zu erklären, daß dem früheren Judentum diese Exegese von Gn 3 durchaus fremd war. « L'Hébraisme n'a rien su — ou rien pu — tirer de Genèse 3. »[2] Auf diesem Wege dürfte man jedoch nur dann die Lösung des Rätsels suchen, wenn sich Gn 3 auch von andern Gesichtspunkten aus als ein der traditionellen Auslegung in seinem Ursinn heterogen gegenüberstehender Mythus erkennen ließe. Wir sahen, daß das Gegenteil der Fall ist. Die Lösung der Schwierigkeit ergibt sich leichter auf einem andern Weg. Das israelitische Volk hatte — von seinem Jahve von Anfang an in

---

[1]) So sagt auch Labourt 32 vom Ungehorsam Adams: « Ses conséquences au point de vue de la déchéance de l'humanité n'ont jamais été envisagées dans ce qui nous reste de la littérature sacrée de la langue hébraïque. » Ähnlich Thackeray 31, Tennant 93. 121, Henry 444: « Ce récit est resté stérile pour les écrivains bibliques du IXe siècle jusqu'aux approches de l'ère chrétienne. »

[2]) P. 445. Henry meint, der Gedanke einer Erbschuld habe sich ganz unabhängig von Gn 3 aus den sozialen und religiösen Schwierigkeiten (z. B. Unterdrückung der Armen, harter, oft erfolgloser Kampf gegen den Polytheismus) des israelitischen Volkes entwickelt und sei dann erst als fertig von rückwärts in Gn 3 hineingelesen worden. p. 446. Eine ähnliche Ansicht bei Tennant 94: "Such a doctrine of the Fall as post-exilic Jewish theology came to acquire was arrived at independently of the narrative of Gen II—III, and, instead of being deduced from those chapters, was read back into them." Vgl. auch Smend, Atl Rel.-G. 306. Alle solche Annahmen fließen zuletzt aus der mythischen Auffassung von Gn 3 und werden überflüssig, wenn diese fällt.

besser genommen wird. Seitdem S. Schechter i. J. 1900 in der Cairo Collection der Universitätsbibliothek zu Cambridge den Text zu unserm Verse fand[1], ist die kausale Interpretation ausgeschlossen; denn das hebräische Wort der Stelle (תַּחֲלָה) ist eindeutig temporal[2]. Manche, wie z. B. Sanday-Headlam, Thackeray, haben versucht, auf Grund des Parallelismus mit 24b die Kausalbeziehung doch wieder in den Gedanken von 24a hineinzutragen. In 24b sei mit aller Deutlichkeit eine ursächliche Verknüpfung zwischen Adams Sünde und unserer Sterblichkeit enthalten; das scheine anzuzeigen, daß dem Verfasser auch in 24a nicht ein rein zeitlicher, sondern ein kausaler Zusammenhang vorschwebe[3]. Ich glaube nicht, daß der Parallelismus zum Anlaß werden darf, von der einzig belegbaren rein zeitlichen Bedeutung des תחלה abzugehen. Es ist im Bilde der Frau der Fleck dunkel genug, wenn ihr in dieser Stelle der Dichter in die Liste ihrer Bosheiten diesen neuen Vorwurf schreibt, daß sie auch in der Sünde, die seitdem soviel Gottesfluch und Schicksalsqual über die Menschen brachte, einst den Anfang machte. Der Gedanke eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen der Sünde der Stammeltern und derjenigen der Nachkommen ist überdies so gewaltig, daß er sich bei der bedeutenden Rolle, welche die Sünde und das Urteilen über die Sünde in der religiösen

---

[1]) In einem zwei Blätter umfassenden Fragment, das erstmalig in der IQR 12 (1900) 456 ff. herausgegeben wurde — mit den andern neu gefundenen, sehr umfangreichen Fragmenten zu einer Ausgabe des hebr. Urtextes vereinigt z. B. von Peters, D. jüngst wiederaufgef. Text, und Strack, Die Sprüche Jesus'. Der Vers lautet (Peters 366): מאשה תחלת עון ובגללה נועגו יחד: כולם.

[2]) Vgl. dazu Gesenius-Kautzsch. Frey 517 sagt von dem Wort richtig: « Elle indique simplement un point de départ historique. »

[3]) Vgl. Sanday-Headlam 137; — Tennant 112 teilt dem tehillah nur "a predominantly temporal sense" zu und findet daher keine Schwierigkeit, um des Parallelismus willen auch die Idee einer kausalen Beziehung in den Begriff des Wortes eingeschlossen zu denken. Übrigens entscheidet sich Tennant zuletzt doch wegen des Kontextes für die rein temporelle Auffassung: der Verfasser suche die Quelle der Sünde nicht in Evas Sünde, sondern in einem dem Menschen angebornen bösen Trieb, also im eigenen Willen des Menschen, p. 113 ff. — ein Gedanke, der freilich für uns nicht die Kraft hätte wie für Tennant, da nach kath. Erbsündebegriff die Erbsünde die Freiheit des Willens nicht aufhebt. — Zu einem sicheren Urteil vermag auch Thackeray 34 nicht zu gelangen, jedoch sagt er: "The parallelism of the clauses seems to indicate that woman is regarded as the cause and not merely the first example of the sin of the world." Vgl. auch noch Feine, Urspr. d. Sünde n. Pls 777 f., der eine ähnliche Auslegung vorauszusetzen scheint, wenn er in der Stelle nicht deutlich gesagt findet, „ob sie alle kraft des über Eva ausgesprochenen Urteils sterben, oder weil sie durch Evas Sünde alle Sünder geworden sind".

Gedankenwelt Israels hat, auch sonst in der Literatur, wenigstens der späteren theologischen Zeit, da und dort hätte abprägen müssen. Sir 25, 24a redet also nicht von einem ursächlichen Zusammenhang der Sünden mit der Evassünde, noch viel weniger liegt in dem Halbvers die Idee einer infolge der ersten Sünde allen angebornen Sündigkeit, d. i. der Erbsünde. Vielmehr: "The first clause needs not mean more than 'woman was the first to sin'[1]."

Dagegen enthält das δι' αὐτὴν ἀποθνήσκομεν πάντες 24b klar und unverkennbar die Erbtodlehre. Eva trägt die Schuld (διά, בִּגְלַל), daß der Tod allgemeines Menschenlos ist. Da sowohl ἁμαρτία als auch עון wie γυνή und אשה feminin sind, könnte man daran denken, das „ihretwegen" auf die Sünde zu beziehen. Sicher hat es aber der griechische Übersetzer auf γυνή bezogen; denn, wie schon Bretschneider richtig bemerkt hat, hätte er im andern Fall das hebr. Original nicht mit δι' αὐτὴν, sondern mit διὰ ταύτην oder δι' ἣν καί wiedergegeben[2]. Für jeden Fall spricht der Kontext entscheidend gegen jene Beziehung auf ἁμαρτία, עון. Es ist so sehr das einzige Thema des Verfassers, die Übeltaten des Weibes aufzuzählen, daß auch 24b nur diejenige Auslegung erhalten kann, in der es sich unmittelbar in diesen Gedankengang des Autors fügt. „Die Worte καὶ δ. αὐτ. ἀπ. π.", sagt auch Tennant, „behaupten direkt, daß die Sünde Evas für das ganze Geschlecht die Ursache des Todes war[3]."

Auf Paulus hin enthält die Stelle über Gn 3 hinaus kaum einen Fortschritt. Von der paulinischen Erbsünde ist keine Rede. Der Verfasser hält einfach die Erzählung der Genesis fest, „daß Eva sich zuerst verführen ließ und sündigte und demnach der Tod des Menschen eintrat"[4] — durch des Einen Sünde starben die Vielen (Röm 5, 15).

---

[1]) Thackeray 32.

[2]) A. a. O. 162.

[3]) P. 119; vgl. auch Fritzsche, Die Weisheit Jes. 141; Clemen, Lehre v. d. S. 49. Gegen Charles, welcher Th. Apc of Bar. 44 sagt, der Verfasser trete hier in Widerspruch mit seiner sonstigen Ansicht, nach welcher der Mensch von Anfang her sterblich sei (unter Berufung auf 14, 17; 17, 1 f., 40, 11: „Alles, was von der Erde ist, kehrt zur Erde zurück"), gilt, was wir eben über Gn 3, 19 sagten. Es ist kein unvereinbarer Gegensatz, einerseits die Allgemeinheit des Todes festzustellen, und anderseits zu sagen, daß sich der Mensch der Unsterblichkeit erfreut hätte, wenn Eva nicht gesündigt hätte. So auch Frey 517.

[4]) So treffend Fritzsche, a. a. O. 141. Im wesentlichen ebenso bestimmen den Inhalt des Verses Knabenbauer, C. in Eccli 280; Tennant 121; Frey 517, dem sich Peters, D. B. Jes. Sir. 215 anschließt. Frey sagt a. a. O.: « L'Ecclésiastique enseigne qu'Ève commit le premier péché, et qu'elle attira la mort sur tout le genre humain. » Daß sich

Man hat in Jesus Sirach auch die Anfänge der in der rabbinischen Literatur nachmals so bedeutsam gewordenen Jeser-Lehre, d. i. der Lehre vom angebornen bösen Trieb gefunden (יֵצֶר הָרַע)[1]. Tennant führt dafür die Stellen 17, 6; 15, 14; 21, 27; 21, 11; 37, 3 an. Davon dürfte 17, 6 von vorneherein nicht in Betracht kommen. Es ist eine sehr wohl begründete textkritische Hypothese, die durch die syrische Übersetzung gestützt wird, daß das διαβούλιον, welches die griechische Übersetzung hier hat, aus der Verlesung eines וַיֵּצֶר zu וַיִּצֶר entstand[2]. Dann lautet der Vers: „Er bildete Zunge, Auge und Ohr...", was sich treffend in den Zusammenhang fügt. Auch 21, 27 dürfte für die Jeser-Lehre ausscheiden. Die von Tennant[3] vermutete, auch von Box-Oesterley für möglich gehaltene[4] Identifikation „Satans" mit dem bösen Trieb ist doch fraglich, anderseits wird dem Wortlaut der Stelle vollkommen Genüge getan durch die Erklärung: Wenn der Mensch den ganzen Fluch der Sünde auf den versuchenden Satan abwälzen will, so ist das falsch. Der Mensch ist frei genug, um selbst die Verantwortung seiner Schuld zu tragen. Der Fluch trifft daher doch seine eigene Seele[5].

Von größerer Bedeutung ist 15, 14: „Gott schuf den Menschen von Anfang an und gab ihn in die Gewalt seines יִצְרוֹ." (אלהים מבראשית ברא אדם ויתנהו ביד יצרו Peters 359.) Hier begegnet uns klar das Wort יצר. Aber welches ist seine Bedeutung? Edersheim[6]: Ryssel[7] nehmen das Wort in seinem althebräischen Sinn = Gesinnung; auch nach Peters[8] genügt hier die biblische Bedeutung Sinn, Denkungsart. Tennant (115) dagegen, ebenso Box-Oesterley[9] ziehen die spätere, neuhebräische, man könnte sagen: „tech-

---

der Verfasser die Sünden der einzelnen als Mittelglied zwischen Evas Sünde und dem Tode aller denke, wie Clemen a. a. O. 49 annimmt, ist im Text mit keinem Worte angedeutet; der Wortlaut von v. 24 b legt vielmehr eine direkte Ursächlichkeit nahe.

[1]) Vgl. bes. Tennant 113—117; Feine, Ntl Th. 318; Box-Oesterley bei Charles I 311 f. u. a.

[2]) So Box-Oesterley bei Charles I 375; Peters, D. B. Jes. S. 143; Ryssel bei Kautzsch I 312; schließlich auch Tennant selbst p. 113.

[3]) P. 115.

[4]) A. a. O. 390: "The meaning is either that in cursing Satan the curse recoils on the man's own head, or else that a man's real spiritual adversary is his own evil nature."

[5]) Durch die syrische Übersetzung, welche statt „Satan" liest: „den, der an ihm nicht gesündigt hat", wird es übrigens sehr problematisch, wie der hebr. Grundtext zur Stelle gelautet haben mag.

[6]) Bei Tennant 114.

[7]) A. a. O. 306.

[8]) A. a. O. 130, vgl. dag. ders., D. jüngst wiederaufg. Text 359: „Begierlichkeit."

[9]) A. a. O. 371. 311.

nische" Bedeutung des Wortes vor, wornach es (voluntaristisch) „den Trieb zum Guten und Bösen" bedeutet, nach Tennant im vorliegenden Vers "a disposition implanted in man by God, from which, evidently, there proceeds the solicitation to sin" [1]. Eine Entscheidung ist sehr schwer zu treffen, weil wir durchaus unbelehrt sind, wie weit solche Gedanken schon in jenen früheren Zeiten jüdischer Theologie im Umlauf waren. Immerhin scheint hier (und so auch in 21, 11: ἐννόημα = Jeṣer?) [2], wenn man den Zusammenhang beachtet, die althebräische Bedeutung des Wortes doch schon bedeutend mehr, als Peters anzunehmen geneigt ist, ins Voluntaristische und nach dem neuhebr. Gebrauch hin, also auch ins Voluntaristisch-Pessimistische abgerückt zu sein [3]. Das נתן ביד ἀφιέναι ἐν χειρί dürfte andeuten, daß der Jeṣer dem Verfasser als eine Macht oder ein Trieb vorschwebt, der auf den Menschen Einfluß ausübt und über den er sich emporringen muß (vgl. in 21, 11 κατακρατεῖ), wenn er ihm auch — das wird in den nächsten Zeilen betont und ist das Thema des Abschnittes — in voller Freiheit gegenübersteht und „Feuer oder Wasser" wählen kann (vgl. 15, 16). Sowohl 15, 14 als 21, 11 scheinen so zu zeigen, daß die Anfänge der rabbinischen Jeser-Lehre in Ben Sirachs Tagen bereits begannen, sich in der jüdischen Theologie anzusetzen. Dabei ist es für unsern Gegenstand wichtig, festzustellen, daß diese Gedanken, soweit sie vorliegen, schon hier bei ihrem ersten Auftreten in Loslösung von allem Zusammenhang mit der Sünde Adams erscheinen. Das ist ein neuer Beweis für den Satz unserer bisherigen Erfahrung: Daß die Menschheit durch den Fall

---

[1]) P. 115. So sagen auch Box-Oesterley bei Charles I 311, es sei sehr wahrscheinlich, daß Ben Sir. hier den bösen Trieb meine. Der Kontext zeige, daß auch, wenn er das Wort in neutralem Sinn verstehe, doch potentiell der böse Trieb gemeint sei.

[2]) Gr: ὁ φυλάσσων νόμον κατακρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ. Als Grundwort für ἐννόημα vermutet man hier jeser, wie Syr hat. Peters, Buch Jes. Sir. 174 nimmt auch an dieser Stelle das Wort = Denken. „V. 11 will sagen, daß durch Zucht des Geistes . . . die Weisheit erworben wird." Das wäre eine wohl mögliche Auslegung, aber man sehe die von Box-Oesterley a. a. O. 388 angeführten rabbinischen Gedankenparallelen: Quidd. 30 b: „Der Heilige sprach zu Israel: Meine Kinder, ich habe den bösen Trieb erschaffen, und ich habe die Gesetzeslehre als Mittel gegen ihn erschaffen; wenn ihr euch mit der Gesetzeslehre befasset, so werdet ihr seiner Gewalt nicht ausgeliefert." (Deutsch bei Goldschmidt, D. Bab. Talm. V 797). Pirque Aboth IV_2: „Wer ist mächtig? Derjenige, der seinen Jeser unterwirft."

[3]) Dagegen dürfte die fünfte der von Tennant angeführten Stellen nun ebenfalls endgültig ausscheiden. Die von Peters, Buch Jesu Sir. 301 ausgesprochene Vermutung, es sei statt דֵּעֲרַע ursprünglich רֵעֲרַע im Text gestanden, ist so einleuchtend und zugleich so sehr dem Zusammenhang gemäß, daß an ihrer Richtigkeit kaum ein Zweifel sein dürfte.

der Stammeltern in ihrer moralischen Anlage zum Schlechten hin getroffen wurde, ist dem A T nicht geoffenbart.

d) Weish 2, 23 f.

Der christlichen und apostolischen Zeit noch näher führt uns das Buch der Weisheit. Es dürfte zwischen 150 und 80 v. Chr. entstanden sein[1]. Seine Heimat ist, wie sich in den Anspielungen auf den ägyptischen Tierdienst zeigt (12, 23—27; 15, 18. 19), Ägypten, näherhin wohl Alexandrien, das große Zentrum der hellenistisch-jüdischen Bildung[2].

Die Frage nach dem Verhältnis von Sap und Paulus, d. h. die Frage, ob dem Apostel das Buch bekannt war, oder ob ihm die Berührungen mit demselben, welche sich in seinen Schriften, bes. im Römerbrief, finden, mittelbar durch die ihn umgebende Gedankenwelt oder durch Philo, Gamaliel zugeflossen sind, wurde oft und mit schwankendem Urteil erörtert. Während manche, wie z. B. Grimm, Weizsäcker, Kaulen, glauben, eine direkte Abhängigkeit lasse sich nicht nachweisen, sprechen sich die meisten, z. B. Schürer, Hausrath, Pfleiderer, Völter[3], Tennant[4], Lagrange[5], Holmes[6], Heinisch[7], mit Entschiedenheit für eine unmittelbare Beziehung aus. Mit gründlicher und vorsichtiger Methode hat bes. Grafe die Frage behandelt[8] und wohl endgültig dahin entschieden, daß Pls die Sap Sal gekannt, gedanklich verarbeitet und benützt hat[9]. Die Parallelen sind zu zahlreich und zu auffallend, als daß sie aus der bloß mittelbaren

---

1) Vgl. Heinisch, Weish. S. XIX., Peters, Weisheitsbücher 15, Siegfried bei Kautzsch I 479; Lagrange, Le livre de Sagesse 93: « De l'an 145 à l'an 50 av. J.-Chr. est une approximation très large, mais il n'est pas possible d'être plus précis. »; Holmes bei Charles I 521 zerreißt das durchaus einheitliche Werk (S. Feldmann, Zur Einheit d. Buches d. Weish., BZ 1909, 140 ff.) und datiert den ersten Teil 50—30 v. Chr. — den zweiten 30 v. bis 10 n. Chr. Weitere Datierungen bei Holmes, a. a. O. 520.

2) Vgl. Heinisch S. XIX.

3) Die Komposition 53.

4) 250: "He would certainly seem to have studied the Book of Wisdom."

5) Le Livre de Sagesse 93.

6) Bei Charles I 526.

7) P. XLII s. — für die übrigen angeführten Autoren s. die Nachweise bei Grafe, D. Verhältnis, der S. 235 ff. einen Überblick über die Geschichte des Problems gibt.

8) Verhältnis 251 ff.

9) Vgl. auch Heinisch S. XLIII: „Die zahlreichen Übereinstimmungen und Anklänge beweisen, daß der Apostel das Buch oft gelesen hat." So auch Sanday-Headlam I, der in Röm 1 u. 9 "clear indications of the use by the Apostle of the Book of Wisdom" findet; auch Thackeray 27.

Vertrautheit des Apostels mit der Gedankenwelt des Weisheitsbuches hinreichend erklärt würden[1]. Gerade auch in unsrer Stelle (2, 24 verglichen mit Röm 5, 12) finden wir eine Wortparallele, die man allerdings damit erklären könnte, daß sich der Ausdruck ὁ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον bereits zu einer in diesem Gegenstand fest gewordenen Formel verdichtet hätte[2]; allein in den Kreis der übrigen Gedanken- und Wortparallelen gestellt, ist doch auch dieser Vers in bezug auf die direkte Beziehung zwischen Weish und Pls zum mindesten bemerkenswert[3].

Wenn man auf 2, 23 und 24a allein blickt: . . ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ . . , φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον . . , so macht es keine Schwierigkeit, läge vielmehr angesichts der Häufigkeit, mit welcher die Idee des Erbtodes in jener spätern Zeit im jüdischen Schrifttum auftritt, sicher am nächsten, auch in diesen beiden Versen den Gedanken von Gn 3 und (nach der traditionellen Auslegung) Röm 5, 12 zu lesen, daß der leibliche Tod die Folge der durch die List der Schlange veranlaßten Adamssünde ist[4]. Nun wird aber die Richtigkeit dieser Exegese durch 24b ernstlich in Frage gestellt. Wenn in dieser Zeile[5] das tatsächsächliche „Erleiden" des Todes auf die Ungerechten eingeschränkt wird, so scheint es, als könne man das θάνατος auf keinen Fall vom leiblichen Tod verstehen, der als allgemeines Menschenlos auch den Gerechten trifft, und es scheint vorzuziehen zu sein, das Wort

---

1) Vgl. für das Einzelne Sanday-Headlam 51 f., bes. Grafe a. a. O. Treffend sagt Holmes a. a. O. 526: Man könne allerdings die Berührung in Ausdruck und Gedanke auch anders erklären, da Pls Sap nicht ausdrücklich zitiere. "But when in two short books like Wisdom and Romans a large number of parallelisms are found . . . it seems pervers to deny connexion." — Die deutlichste Berührung findet sich in der Stelle über die Prädestination Sap 12, 12 ff. — Röm 9, 21—23; ferner über die Beurteilung des Götzendienstes Röm 1, 18 ff. — Sap 11, 13. 15. 16; 14, 22 usw. Vgl. auch Sap 9, 17 mit 2 Kor 5, 5. 7.

2) So erklärt Thackeray 32 die Wortparallele als "an established phrase in this connexion, taken over by the Apostle". Th. läßt sich zu dieser Annahme dadurch bewegen, daß die Formel im rabbin. Schrifttum wieder angetroffen wird. Vgl. Erubin 18b (Als Adam sah, daß durch ihn der Tod in die Welt kam, enthielt er sich 130 Jahre seines Weibes).

3) So Grafe 280; vgl. auch Völter 53.

4) Daß sich die Worte auf das in Gn 3 Erzählte beziehen, ist nur von Bois (Essai sur les origines de la philosophie Judéo-Alexandrine 1890, 297) angezweifelt worden. Er bezieht die Stelle auf Kain, den ersten Mörder. S. dagegen bei Charles I 538; Tennant 128, Note 2.

5) πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. πειράζειν = innewerden, erleiden wie hebr. ירע.

hier vom seelischen und ewigen Tod, dem δεύτερος θάνατος der Apk Jo[1], zu erklären.

In der Geschichte der Auslegung der Stelle haben die älteren Erklärer, auch die meisten jüngeren[2], ebenso noch manche neuere[3] den Vers von der körperlichen Unsterblichkeit verstanden, die der Mensch gehabt hätte, wenn er unschuldig geblieben wäre. Andre dagegen nehmen unter dem Eindruck der Einschränkung von 24b an, der Verfasser sehe hier vom leiblichen Tod vollständig ab und wolle nur sagen, daß durch den Neid des Teufels der zweite Tod und die ewige Verdammnis über die Menschen gekommen seien[4]. Diese Ansicht wird dadurch in einem gewissen Maße noch gestützt, daß es im Weisheitsbuche Stellen gibt, in denen die Begriffe θάνατος[5] und ἀφθαρσία[6] sicher im geistigen Sinne zu verstehen sind. Obwohl man diese Schwierigkeiten voll in Rechnung zu stellen hat, vermag ich doch nicht zu glauben, daß der Gedanke des physischen Todes dem Dichter bei der Abfassung dieser Verse wirklich so ganz fernegelegen habe[7]. Die Beziehung auf Gn 3 ist so klar und eindeutig, die Auslegung von Gn 3 selbst wiederum — wenigstens in bezug auf die fundamentale Erbtoderklärung — in jener Zeit nachweisbar so bestimmt und allgemein, daß es dem Verfasser geradezu unmöglich gewesen sein mag, ein φθόνῳ διαβόλου ὁ θάνατος εἰσῆλθεν zu schreiben und zugleich die Idee des leiblichen Erbtodes völlig auszuschließen[8]. Ich möchte vermuten, daß der Weise den Begriff des

---

[1]) Vgl. Apk 2, 11; 21, 8.

[2]) Cornely, Sap 117 nennt u. a. Bonav., Mald., Lap., Lorin., Menoch., Tirin.

[3]) Z. B. Lesetre s. b. Cornely 117.

[4]) So Grimm 59: „Im wesentlichen das, was Apk 2, 11; 21, 8 ὁ δεύτερος θάνατος, in der Kirche mors aeterna genannt wird;" Tennant 124; ferner Gutberlet 95; auch nach Heinisch 59 „bedeutet θάνατος 24 wie 1, 12 ff. in erster Linie den Tod der Seele, d. i. die ewige Strafe, den Tod des Leibes nur insofern, als er bei dem Gottlosen Folge und Strafe der Sünde ist und in den ewigen Tod übergeht." So sagt auch Holmes bei Charles I 530: "The fact of physical death is passed over and attention directed solely to spiritual death," meint aber dann doch, unser Verfasser hätte die paulinische Theorie vermutlich annehmbar gefunden: "it is quite consistent with his views, and was a common belief of the time." (Ibid.)

[5]) Z. B. 1, 12; 1, 16 u. a.

[6]) Vgl. bes. 6, 18 b. 19: Προσοχὴ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας· ἀφθαρσία ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ; vgl. auch 1, 15 usw.

[7]) So bes. entschieden Tennant 124: "In the passage II 23. 24 it seems impossible that physical death can be present to the writer's thought."

[8]) Daher sagt Frey 519 mit Recht: « Tout en songeant surtout au dommage moral que le diable avait fait subir à l'homme; ne pouvait-il aussi penser à la menace divine: « Le jour où tu en mangeras, tu

θάνατος hier in seinem Vollsinn nimmt, d. i. im Sinne des körperlichen und seelischen, ewigen Zusammenbruches des menschlichen Seins, und daß er dann — hauptsächlich durch die emphatische Anwendung des πειράζειν (24 b)[1], — den darin enthaltenen Doppelsinn des Wortes geradezu für seinen Gedanken auswertet. Seine Absicht ist zu sagen: Das Ursprüngliche, Gottgewollte, einzig Gottgeschaffene (vgl. 2, 23; 1, 13) ist die Unsterblichkeit (ἀφθαρσία) d. i. die bleibende Erhaltung des gesamten menschlichen Seins (1, 14). Durch den Neid des Teufels kam der Tod d. h. das Vergehen. Aber man unterscheide zwischen Tod und Tod, zwischen Vergehen und Vergehen! Ein wirkliches Innewerden oder Erleiden des Todes kann doch nur von denen ausgesagt werden, die dem Teufel angehören, d. h. von denjenigen, bei welchen er in den ewigen Tod übergeht. Zwar müssen auch die Frommen sterben: „nach dem Glauben der Unverständigen scheinen sie tot zu sein und ihr Dahingang wird für ein Unglück gehalten" (v. 3, 2) — aber sie „ruh'n in Frieden" (3, 3 b) — „der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren" (3, 1). Obwohl sie also dem Gesetz des θάνατος εἰσῆλθεν . . . unterstehen wie die Ungerechten, ist ihr Tod doch nicht eigentlich Tod, sondern Durchgang, Übergang, — wie Lagrange sagt, Episode, Schein[2].

Der Verfasser unterscheidet demnach zwischen einem absoluten Tod, von dem man allein sagen kann, daß er erlitten wird — πειράζεται —, und einem relativen Tod, dessen Wesen durch ein ἔδοξαν

---

mourras certainement» (Gn 2, 17), et au châtiment édicté par Dieu: «Tu es poussière et tu retourneras en poussière.» (3, 19.) Diesen Hinweis auf die Beziehung zu Gn 3 kann nicht dadurch entkräftet werden, daß man auf Philo zeigt, der allerdings — und zwar ebenfalls in Ägypten — den Tod in Gn 3 ins Ethische umdeutet. Denn Philo hellenisiert, spiritualisiert und allegorisiert das jüdische System überhaupt und durch die Bank, während dem Weisen eine solche Tendenz ferneliegt. Vgl. dazu Siegfried bei Kautzsch I 477. — Frey 520 meint, die Auslegung unsrer Stelle vom leiblichen Tod noch ferner durch 7, 1 stützen zu können, wo der Verfasser deutlich zu verstehen gebe, daß die Menschen durch die bloße Tatsache ihrer Abstammung von Adam sterblich sind. Ich glaube aber, 7, 1 läßt sich doch erst dann überzeugend von dem durch Adam veranlaßten Erbtod erklären, wenn schon anderweitig nachgewiesen ist, daß diese Idee Erkenntnisgut des Weisen war.

[1]) In dieser emphatischen Anwendung des πειράζειν (siehe auch dessen nachdrucksvolle Stellung am Anfang des Satzes) — finde ich in erster Linie den Schlüssel zum Verständnis der Stelle. Der Verfasser unterscheidet zwischen einem Tod, der wirklich erlitten wird (πειράζουσιν 24 b) und einem andern Tod, der nur Übergang zum Frieden ist, bei dem also von einem tatsächlichen Erleiden nicht die Rede sein kann.

[2]) Le livre de Sagesse 94.

. . . τεθνάναι [1] angegeben werden kann. Beide — nämlich der θάνατος im Vollsinn — sind die Folge der Adamssünde und wären ohne sie nicht in der Menschheit [2]. Es ist für unsern Gegenstand interessant festzustellen, daß es eine im Text und im ganzen Zusammenhang gut begründete Exegese von Weish 2, 23 f. ist, zu sagen, der Autor kenne die Erbtodauslegung von Gn 3, nehme hier darauf Bezug und mache sie, indem er ihr durch einen mutvollen Auferstehungsglauben den Stachel nimmt, zur Unterlage einer wirksamen Apologetik gegen jene bösen Lebemenschen, die den Gerechten „zu schändlichem Tod verurteilen" wollen, um zu sehen, ob ihm wirklich „so, wie er es gesagt, (göttlicher) Schutz zuteil werden wird" (2, 20).

Dagegen enthält die Weisheit Salomos keine Lehre über die Zurechnung der Sünde Adams selbst an alle [3]. Der „zweite" Tod, der die Strafe der Sünde ist, trifft, soweit ihm bekannt ist, nur die persönlich Ungerechten (2, 24b). Man muß aber betonen, daß Sap auch keineswegs eine ausdrückliche Leugnung der Erbsünde enthält. Wenn gelegentlich — in einem historischen Überblick über die Großtaten, die die Wahrheit an Israel vollbracht, — in erster Reihe gesagt wird, daß sie den ersten Menschen ἐκ παραπτώματος ἰδίου gerettet habe (10, 1), so kann man aus dem ἰδίου dem Verfasser eine absichtliche und ausdrückliche Beschränkung des „Falles" auf Adam [4] deshalb nicht zuschreiben, weil sich — wie das Weisheitsbuch selbst noch mehrmals zeigt — das ἴδιος in jener Zeit bereits zur Bedeutung des bloßen Possessivs abgeschliffen hatte [5]. Am

---

[1]) 3, 2a.

[2]) Diese Auffassung deckt sich im Resultat ungefähr mit derjenigen, welche Cornely 117 von dem θάνατος dieser Stelle hat: Mors . . . quam a diabolo invectam impii experturi dicuntur, est mors corporis quam excipit aeterna damnatio. Den leiblichen Tod wollen z. B. auch Zschokke, Dogm.-eth. Gehalt 100, Frey 520, Peters, Weisheitsbücher z. d. St., in die Idee des Verfassers eingeschlossen wissen.

[3]) Vgl. Marti-Kayser 314, welcher von Weish 1, 13. 14 u. 2, 23. 24 sagt: „Vererbung der Sünde ist hier nicht ausgesagt." S. auch Labourt 33; Frey 520.

[4]) Eine solche fand in dem ἴδιος Drummond I 204, welcher der Ansicht ist, daß "the epithet 'own' seems to limit the transgression to Adam himself, instead of extending it into the peculiarity of the genus."

[5]) S. E. Mayser, Grammatik der griech. Papyri aus der Ptolemäerzeit, Leipzig 1906, 308; Blaß-Debrunner[4] 1913, 168 — außerdem Grimm 192; zur Ansicht Zenner-Wiesmanns, welche παράπτωμα ἴδιον = Sünde aus eigenem Antrieb nehmen, s. Heinisch 195 f. — Lagrange, Ep. aux Rom. 115 nimmt ἴδιος im nicht abgeschwächten Sinne von „eigen" und zeigt, daß es auch in diesem Falle nicht notwendig ist, dem Autor eine ausdrückliche Stellungnahme gegen die Erbsünde beizulegen: «Adam fut tiré de sa propre chute, . . . de sa faute personnelle, par la faveur de Dieu, mais les conséquences générales demeurèrent, comme on le voit aussitôt par le meurtre d'Abel.» Es läßt sich auf

Ausgang des AT, unmittelbar vor der Schwelle des NT, in einem Buch, das zur hl. Bibliothek des Weltapostels gehörte, empfangen wir nochmals die Bestätigung: das A T kannte vom Dogma des fünften Römerbriefkapitels nur den Erbtod, nicht die Erbsünde bzw. Erbsündigkeit.